



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

문학석사 학위논문

신불멸론 연구

- 지각 반응의 본성에 대한 초기 중국 불교의 탐구 -

2013년 8월

서울대학교 대학원

철학과 동양철학 전공

이 상 엽

신불멸론 연구

- 지각 반응의 본성에 대한 초기 중국 불교의 탐구 -

지도교수 조 은 수

이 논문을 문학석사 학위논문으로 제출함

2013년 4월

서울대학교 대학원

철학과 동양철학 전공

이 상 엽

이상엽의 석사 학위논문을 인준함

2013년 8월

위 원 장 _____ (인)

부위원장 _____ (인)

위 원 _____ (인)

국문초록

인간의 정신은 불멸한다는 신불멸론(神不滅論)은 4-6세기경의 초기 중국 불교를 대표한 핵심적인 교리 중 하나였다. 근대 불교학에 있어서 신불멸론은 인도 불교의 무아설이나 공(空) 이론과의 명백한 상위성으로 인해 일찍이 주목 받기 시작하여 다양한 측면에서 연구가 이루어졌지만, 본 연구는 당시 “정신은 불멸한다”는 명제를 중심으로 전개되었던 풍부한 논의들이 인간의 지각 반응에 대한 이론으로서 가지고 있는 사상사적 중요성에 새로이 주목하여, 이를 중심으로 신불멸론의 이해를 시도한다.

우선 본 연구는 종래의 신불멸론 연구들이 가지고 있었던 한계, 즉 중국 불교도들이 신불멸이라는 비-불교적인 교리를 옹호하게 된 이유에 대한 탐구에서부터 신불멸론의 등장과 전개를 이해하려 해왔다는 한계를 지적한다. 정신의 불멸성을 설하는 한역 경전들의 존재나, 길장의 신불멸 교리에 대한 이해가 대표적으로 보여주듯이, 초기 중국 불교에 있어서 “정신은 불멸한다”는 명제는 본래의 인도 불교 위에 부가된 주석적인 성격의 관념이 아닌 의심할 나위 없는 불교의 경전적 교리로서 존재하였다. 이는 이 교리를 중심으로 전개된 ‘신불멸론’이라는 담론 역시, 여타의 경전적 교리에 대한 중국 불교도들의 담론과 마찬가지로의 방식으로 취급되고 연구되어야 함을 의미한다.

이어서 본 연구는 초기 중국 불교에게 요청되고 있던 주요한 사상사적 과제 중 하나가 불교적 수행론, 해탈론과 정합적일 수 있는 인간 지각 반응에 대한 이론을 정립하는 것이었음을 확인한다. 당시 중국 문인들은 외적 자극에 대한 절대다수 인간의 자연스러운 지각 반응은 검열과 절제를 필요로 하는 감정적인 욕망일 수밖에 없다는 이해에 기초하여, 모든 인간은 감정을 버려 나아가

는 불교적 수행을 통해 깨달음의 상태에 도달할 수 있으며 그러한 상태에서 인간은 감정이 결여되어 있는 이상적인 지각 반응만을 산출하게 된다는 불교의 입장을 부정하였다. 한편 불교 사상계 내적으로도, 평범한 인간의 지각 반응 양상과 깨달은 자의 지각 반응 양상 간의 관계가 무엇인지, 즉 어떻게 현재는 외적 자극에 대해 감정적 욕망만을 산출할 수 있는 인간이 감정이 결여된 지각 반응을 산출하는 존재로 변화할 수 있는 것인지에 대한 설명이 요청되고 있는 상황이었다.

이러한 사상사적 과제를 해결하기 위한 이론적 작업에 본격적으로 착수한 것은 여산 혜원(廬山慧遠)이었다. 그는 정신은 불멸한다는 불교 교리에 대한 독특한 해석에 기초하여, 중생의 모든 지각 반응 현상들이 공유하는 추상적인 형식을 ‘비추어냄’[照]이라는 개념으로 추출하고, 외적 자극이 주어졌을 때 이 ‘비추어냄’이라는 지각 반응의 본질적 형식을 제공하는 존재가 곧 ‘정신’[神]이라고 한다. 그는 그리고 이러한 ‘정신’이 일반적인 중생의 육체적 감각을 매개로 활동하게 되는 것으로 인해, 그것이 산출하는 ‘비추어냄’이 더 이상 순수하게 형식적인 지각 반응에 머무르지 못하고 그 안에 감각적, 감정적 실질들을 담지하게 되어, 인간은 외적 자극에 대해 감정적 욕망을 산출하게 되는 것이라고 한다. 혜원은 이처럼 외적 자극에 대해 형식적인 지각 반응뿐만 아니라 그 형식에 담겨지는 감각적, 감정적 실질까지도 산출하게 된 ‘정신’을 ‘감정’[情]이라는 말로 칭한다. 그리고 혜원은 이와 같이 ‘정신’과 ‘감정’이라는 개념으로 지각 반응이 산출되는 근원의 본질적이고 항구불변하는 양상과 우연적인 양상을 구분한 것에 기초하여, 현재 외적 자극에 대해 감정적 욕망만을 산출할 수 있는 모든 인간에게 역시 감정적 내용이 결여된 지각 반응을 산출할 수 있는 능력이 이미 완벽하게 갖추어져 있는 것이며, 따라서 인간은 실로 불교적 수행을 통해 더 이상 외적 규범을 필요로 하지 않는 이상적인 지각 반응을 산출하는 깨달음의 상태에 도달할 수 있는 것이라고 주장한다.

혜원의 제자인 동진의 문인 종병(宗炳)은 스승이 제시한 지각 반응 이론의 대강을 계승하는 한편, 그것의 이론적 함의를 보다 분명히 하고 몇몇 중요한 발전들을 이루어 낸다. 우선 그는 혜원의 신불멸론에서 단지 추상적인 존재자로 제시된 ‘정신’을, 추상적이기 때문에 유일하기도 한 보편자로서 재정의하여, 단 하나의 ‘정신’이 형이상의 세계에 영원히 존재하면서 개별적 중생들의 지각 반응의 궁극적 근원으로서 작용하는 것이라고 주장한다. 또한 종병은 인간의 감각적 지각의 능력은 ‘정신’이 ‘감정’으로서 작용하게 되면서 비로소 성립하는 것이라고 한 혜원의 입장을 계승하여, 우리가 외부 대상으로부터 포착하게 되는 감각적인 속성들은 기실 ‘감정’으로서 활동하고 있는 ‘정신’이 만들어 낸 환영과 같은 것이며, 나아가 우리가 경험하게 되는 현상 세계 자체가 궁극적으로는 ‘정신’이라는 단일한 형이상자의 ‘감정’적 지각 반응 작용으로 이루어지는 것이라고 주장한다. 그리고 종병은 ‘정신’의 본모습을 자신에게 회복한 인간은 사사로운 욕망이 없는 지각 반응을 산출하게 된다고 한 혜원의 주장에서 더 나아가, 그렇기에 그는 외적 자극에 대해 성인과 같은 공평하고 이상적인 교화를 산출할 수 있게 된다고 말한다. 한편 종병은 이와 같은 ‘정신’이라는 존재를 ‘법신’, ‘신명’, ‘부처’, ‘성인’ 등의 말로도 칭한다.

마지막으로 본 연구는 이상과 같이 혜원에 의해 제시되고 종병에 의해 보다 명료하게 발전된 ‘정신’이란 개념과 이 ‘정신’이 인간의 일상적 지각 반응 능력과 맺고 있는 관계에 대한 이해가 양무제 및 그와 동시대 중국 불교의 불성(佛性) 개념 해석에 영향을 미쳤을 가능성을 제시한다.

주요어 : 신불멸론, 혜원, 종병, 육조 불교, 불성

학 번 : 2010-20042

목 차

I. 서론	1
II. 신불멸론의 불교적 기원	4
1. 연구사의 비판적 검토	4
2. 불교 교리로서의 ‘신불멸’	12
3. 축승부의 『신무형론』	22
4. 소결	25
III. 신불멸론의 사상사적 배경	27
1. ‘자극-반응’: 지각 반응의 불변하는 수동성	27
2. 심무의 논쟁과 불교적 깨달음의 상태	32
3. 배불 논변의 지각 반응 이론	41
4. 소결: 초기 중국 불교의 사상사적 과제	53
IV. 신불멸론의 전개	55
1. 여산 혜원의 수행론적 신불멸론	55
1) 불교적 수행의 정의	55
2) 『명보응론』의 정신과 감정	57
3) 불교적 수행의 실효성 논변	64
4) 정신의 불멸성과 실재성 논변	67
1. 종병 『명불론』의 형이상학적 신불멸론	74
1) 「정신불멸」: 인간 정신의 초현상성	74
2) 「제법개공」: 거울에의 비유	80
3) 「인가성불」: 종병의 성인론	89

4) 「심작만유」: 우주 정신으로서의 법신	94
V. 결론: 불교적 지각 반응 이론의 정립	103
참고문헌	109
Abstract	114

I. 서론

우리의 지각 반응이 담고 있는 호오와 같은 감정적 내용은 그 지각 반응과 불가분의 관계에 있는 것일까? 실로 우리는 많은 경우, 외부 대상을 지각하는 바로 그 순간에 그 어떠한 반성적 의식이 없이도 그것을 좋아한다거나 싫어한다는 감정적 반응을 산출하게 된다. 그렇다면 어떠한 외부 대상에 대한 즉각적 감정이란 그 대상에 대한 지각 반응이 필연적으로 띠게 되는 특성, 즉 그 대상에 대한 우리 지각 반응의 본성이라고 볼 수도 있을 것이다. 그런데 또한 우리에게는 과거에는 좋아한다는 지각 반응을 내었던 동일한 외부 대상에 대해서도 시간이 지남에 따라 싫어한다는 지각 반응을 내게 되는 경우가 분명히 있다. 그렇다면 오히려 내가 가지고 있는 이 무색의 종이가 파란색이 되었다가 빨간색이 될 수 있는 것처럼, 사실 우리의 지각 반응이 어떠한 감정을 담고 있다는 것이란 인간 지각 반응의 우연적인 특성이 아닐까?

또한 우리의 외부 대상에 대한 지각 반응의 능력과 우리 신체의 감각적 반응의 능력은 동일한 것일까? 우리가 어떠한 감각 기관도 없이 외부 대상에 대해 지각 반응을 산출한다는 것은 분명 상상하기가 힘든 일이다. 따라서 우리의 지각 반응 능력이 곧 감각적 반응의 능력이며, 감각적 반응의 능력이 곧 지각 반응의 능력이라고 생각해야 할지도 모른다. 그런데 그렇다면 장님이 가지고 있는 지각 반응의 능력과 그렇지 않은 사람이 가지고 있는 지각 반응의 능력을, 본질적인 차원에서 서로 다른 어떠한 것들이라고 보아야 할까? 나아가 신체적 감각이란 ‘개인’마다 특수할 수밖에 없는 것인데, 만약 지각 반응이 감각적 반응으로 온전히 치환되는 것이라면, 우리는 ‘인간’이라는 보편자의 지각 반응이란 어떠한 것인지에 대해 이야기하기 어려울 수도 있다. 그렇다면 우리의 지각 반응이 감각적 내용을 담고 있다는 것 역시, 어쩌면 인간 지각 반응의 본성이 아닌 우연적인 속성인 것은 아닐까?

초기 중국 불교도들이 ‘불멸하는 정신’이라는 개념을 중심으로 신불멸론(神不滅論)을 전개한 것은 이러한 질문들에 답하기 위해서였다. 그들은 이 두 질문에 대해 모두 ‘그렇다’라고 생각하고 있었던 당대의 주류적 지각 반응 이론을 반박하며, 우리의 지각 반응이 감정적 내용을 담고 있다는 것과 감각을 매개로 이루어진다는 것은 모두 지각 반응의 본질적 속성이 아니라고 주장하였다. 그렇다면 이들이 생각한 지각 반응의 진정한 본성이란 무엇이였을까? 본 연구에서는 신불멸론의 구체적인 논변들을 분석하여 초기 중국 불교도들이 전개한 인간 지각 반응의 본성에 대한 탐구를 이해해 보려고 한다.

이를 위해 우선 II장 ‘신불멸론의 불교적 기원’에서는 종래의 신불멸론 연구들이 가지고 있었던 한계, 즉 “정신은 불멸한다”는 교리의 등장과 신불멸론의 전개를 항상 윤회전생의 실재성 주장이라는 목표와 연관 지어서 이해하는 오류를 범하고 있었다는 한계를 지적하고, 신불멸론을 그 자체로 완결적인 하나의 교리적, 철학적 담론으로 다루어 보기 위한 예비적 작업을 시도할 것이다.

III장 ‘신불멸론의 사상사적 배경’에서는 초기 중국 불교에게 부과되고 있었던 주된 사상사적 과제 중 하나가 불교적 수행론을 뒷받침할 수 있는 지각 반응 이론을 만들어 내는 것이었음을 확인할 것이다. 당대의 중국 문인들은 인간의 지각 반응에는 감정적인 내용이 담겨 있을 수밖에 없다는 생각을 가지고 있었지만, 지각 반응에 대한 이러한 입장은 불교가 가지고 있는 깨달음의 상태에 대한 이해 및 그러한 상태에 도달하기 위한 수행의 방법론과 정합적일 수 없는 것이었다.

IV장 ‘신불멸론의 전개’에서는 혜원, 종병과 같은 주요 신불멸론 사상가의 구체적인 논변들을 분석하여 이들이 어떻게 “정신은 불멸한다”는 교리를 중심으로 이러한 사상사적 과제를 해결하고 불교적 지각 반응 이론을 만들어 내었는지를 검토할 것이다. 이들은 이 교리로부터 현상적 윤회전생의 주체의 불멸성을 읽어내었던 것이 아니라, 인간의 모든 일상적인 지각 반응 활동의 배후에서 작용하고 있는 항구불멸하는 초현상자의 존재를 도출하였고, 이에 기초하여 불교적 수행의 실효성과 깨달음의

실재성을 주장하였다.

V장에서는 본 연구의 논의를 갈무리함과 더불어, 신불멸론이 정립한 불교적 지각 반응 이론이 이후 중국 불교 사상에 미치게 된 영향에 대해 간단히 언급하려고 한다.

II. 신불멸론의 불교적 기원

1. 연구사의 비판적 검토

동진(東晉)의 역사가 원굉(袁宏, 328-376)은 『후한기』(後漢紀)에서 불교의 중국 초전을 기술하며 불교 가르침의 요지를 다음과 같이 정리한다.

그 가르침은 선을 닦는 것과 마음을 자비롭게 하는 것을 주지로 삼아, 살생을 하지 않고, 청정하게 하는 것에 오로지 힘쓴다. 이것에 정진하는 사람을 사문(沙門)이라고 일컫는데, 사문이란 중국어로 ‘마음을 그친다’[息心]는 뜻이니, 의욕을 그치고 욕망을 제거하여 무위(無爲)에 돌아가기 때문이다. 또한 사람이 죽어도 정신은 불멸하여[人死精神不滅] 다시금 육체를 받게 되며, 살아있을 때 행한 바의 선악에 모두 보응이 있다고 여긴다. 따라서 선을 행하는 것과 도를 닦는 것을 귀하게 여겨, 이로써 정신을 연마하기를 그치지 않으면[練精神而不已] 무위에 도달하고 부처가 될 수 있다는 것이다.¹⁾

이는 중국 사서의 불교에 대한 가장 이른 언급 중 하나인데, 이처럼 인간의 정신은 불멸한다는 신불멸(神不滅)의 교리를 불교의 근본적인 가르침 중 하나로 보는 관점은 이후의 역사서에서도 반복된다. 가령 북제(北齊) 『위서』(魏書)의 「석로지」(釋老志)는 불경의 요지가 “삼세를 관통하여 식신(識神)은 항상 불멸하니, 무릇 선악의 행위는 반드시 보응이 있게 된다. 뛰어난 업을 점차 쌓고 거칠고 비루한 점들을 도야하여, 무수한 육체를 거쳐 신명(神明)을 맑게 연마하면, 무생(無生)에 도달해 불도(佛道)를 얻게 된다”²⁾는 점에 있다고 하고, 당대(唐代)에 찬술된 『수서』

1) “其教以修善慈心爲主，不殺生，專務清淨。其精者號爲沙門，沙門者，漢言息心，蓋息意去慾而歸於無爲也。又以爲人死精神不滅，隨復受形，生時所行善惡，皆有報應。故所貴行善修道，以練精神而不已，以至無爲而得爲佛也。” 「明帝紀上」，『後漢紀』卷9.

2) “凡其經旨，大抵言：生生之類，皆因行業而起。有過去當今未來，歷三世識神常不滅，凡爲善惡，必有報應。漸積勝業，陶冶麤鄙，經無數形，澡練神明，乃致無生而得佛道。” 「釋老志」，『魏書』卷114.

(隋書)의 「경적지」(經籍志) 역시 “인간의 몸은 비록 삶과 죽음의 차이가 있지만, 정신은 곧 항구히 불멸하니, 이 육신 이전에 무량한 육신을 거쳐 온 것이다. 점차 닦고 학습하여서, 정신이 청정해지면 곧 불도를 이루게 된다”³⁾는 것이 부처가 설한 바라고 한다.

언뜻 이러한 진술들은 중국의 사가들이 불교의 외부자의 관점에 서서 이 종교의 윤회전생에 대한 믿음을 관찰, 기록한 것의 불가피한 결과물인 것으로 생각될 수 있다. 중생의 삶과 윤회전생에는 어떠한 주체도 존재하지 않는다는 것이 우리에게 익히 알려진 불교의 무아설(無我說)이자 이 종교의 근본적인 입장이기 때문이다.

그러나 초기 중국 불교의 정신의 불멸성에 대한 믿음은 사서와 같은 속전(俗典)에서뿐만 아니라 불교도들 자신의 저술에서도 빈번히 등장한다. 4세기에 동진의 수도 건업(建鄴)에서 활약한 축승부(竺僧敷), 축도일(竺道壹)과 같은 반야학의 승려들은 각각 『신무형론』(神無形論), 『신이제론』(神二諦論)을 저술하여 불멸하는 정신의 초현상성과 실재성을 주장하였고, 동시대의 대표적인 재가 불교 신자였던 치초(郗超, 336-77) 역시 불법의 요체를 정리한 『봉법요』(奉法要)에서 정신의 불멸을 불교의 교리로서 거론한다. 5세기에 이르면 당대의 중국 불교 교학을 대표한 학승, 여산 혜원(廬山慧遠, 334-416)이 사문의 배속(拜俗) 문제를 둘러싼 논쟁의 와중에서 신불멸론을 철학적으로 정비하여 이를 중심으로 자신의 불교 사상을 전개하였고, 그의 제자이자 또 한 명의 대표적 재가 불교 지식인이었던 종병(宗炳, 375-445) 또한 “정신불멸”의 교리를 공(空) 사상 등과 더불어 불교의 핵심적인 가르침으로 열거하며 스승의 이론을 계승, 발전시켰다. 이후 독실한 불교 신자이자 당시 교학계의 중심적인 인물이었던 양무제(梁武帝) 소연(蕭衍, 464-549)은 문인들 사이에서 신멸불멸(神滅不滅)의 논쟁이 일어나자 직접 『신명성불의』(神明成佛義)라는 논서를 지어 신불멸론을 옹호하고, 신멸론이 이단임을 주장하는 칙령을 조정에 하달하기도 하였다. 동시대의 학승 승우(僧祐, 435-518)는 호교론서를 집성한 그의 『홍명집』(弘明集)의 후서(後序)에서 세속 사람들의

3) “其所說云：人身雖有生死之異，至於精神，則恒不滅，此身之前，則經無量身矣。積而修習，精神清淨則成佛道。” 「經籍志」，『隋書』卷35.

불교에 대한 여섯 가지 의심 중 하나로 “인간이 죽으면 정신은 소멸하니, 삼세윤회란 존재하지 않는다”⁴⁾는 신멸론을 든다. 역사가들의 기록대로 신불멸론은 과연 초기 중국 불교의 가장 대표적이며 핵심적인 이론 중 하나였던 것이다.

근대 불교학의 세례를 받은 학자들에게 있어 이와 같은 신불멸론의 등장과 전개는 불전(佛傳) 초기 중국인들의 인도 불교에 대한 당황스러운 오해 내지 곡해를 드러내 주는 사건으로 치부되어, 이 담론의 비-불교적 성격을 기술하고 그 발생의 배경을 규명해내는 작업을 중심으로 신불멸론의 연구가 이루어져왔다.

20세기 초 독일의 중국학자 오토 프랑케(Otto Franke)는 불교 측이 오히려 정신의 불멸성을 옹호한 신불멸의 논쟁을 “기이한 뒤바뀜”(eine seltsame Umkehrung)이라는 말로 표현하였고,⁵⁾ 도미하여 인도 불교를 공부한 동시대 탕용통(湯用彤)은 그의 명저 『한위양진남북조불교사』(漢魏兩晉南北朝佛教史)에서 한대 도교의 영향으로 중국인들이 불교를 오해하여 윤회전생을 설명하기 위한 신불멸론을 주장하게 되었지만 5세기 초 구마라집(鳩摩羅什, Kumārajīva, 344-413)의 등장으로 논파되고 이후 점차 소멸되었다는 서사를 제시하였다.⁶⁾

40년대 일본에서는 쓰다 소우키치(津田左右吉), 이타노 조하치(板野長八)와 같은 동양학자들에 의해 신불멸론에 대한 보다 상세하고 본격적인 연구가 시작되었다. 쓰다 소우키치는 신불멸론의 유행을 불교의 윤회사상과 중국 고대 이래의 사자의 혼신에 대한 개념, 그리고 한대 도가의 이상이었던 “허정무위”(虛靜無爲)한 마음이라는 상호이질적인 세 가지 요소가 “조잡”하게 결합하여, 불교의 근본적 교리인 무아와 공(空), 나아가 열반과 불성(佛性)에 대한 이해를 왜곡한 사례로 분석하였다.⁷⁾ 이타

4) “人死神滅，無有三世。” 「弘明集後序」, 『弘明集』 卷14, T 52:95a18.

5) Otto Franke, *Die Geschichte des chinesischen Reiches*, vol. 2, (Berlin: de Gruyter, 1936), 304.

6) 湯用彤, 『漢魏兩晉南北朝佛教史』 (長沙: 商務印書館, 1938), 87-91, 139-44, 314-18.

7) 津田左右吉, 「神滅不滅の論争について(二)」, 『東洋學報』 29, no. 2 (1942): 36-42, 78-80; idem, 「神滅不滅の論争について(三)」, 『東洋學報』 30, no. 1 (1943): 24-38, 59-61. Idem, 「神滅不滅の論争について(一)」, 『東洋學報』 19,

노 조하치는 쓰다 소우키치가 신불멸론의 신(神)을 현상적, 개인적 영혼으로 해석한 것과, 이 이론 등장의 배경을 중국인들에게 윤회전생, 인과응보의 사상을 납득시키려한 시도에서 찾은 것을 비판하고, 혜원과 종병이 말하는 신은 기실 대승불교에서 말하는 초현상적 “절대자”(凡ゆる對立を絶したもの)인 법신(法身, Dharma-kāya)이며, 신불멸론이 이론화한 것은 부처와 법신의 절대성을 확보하여 불교의 중국 사회 내 지위를 공고히 하려는 데에 그 목적이 있었다고 주장하였다.⁸⁾ 하지만 이타노 역시 신불멸론자들의 ‘법신’으로서의 초월적 신 개념이 궁극적으로는 『주역』(周易)이나 도가 사상의 본체론적, 발생론적 형이상학에 기초하고 있었던 것으로 분석하고, 이러한 신불멸론의 등장은 중국인들이 전통 사상의 영향으로 인해 대승 불교를 오해하게 된 “하나의 비극”이었다고 결론 내린다.⁹⁾ 그리고 그는 이러한 실체론적, 도가적 신 해석이 구마라집의 제자 승조(僧肇, 384-414)에 의해 극복되게 된다고 주장한다.¹⁰⁾

50년대 발터 리베탈(Walter Libenthal), 에릭 쥐르허(Erik Zürcher)와 같은 근대 서구 중국 불교학의 대가들도 선행 연구자들의 이러한 인식을 공유하며 중국 불교의 신불멸론을 구마라집에 의한 보다 ‘정확한’ 한역 불전과 불교 사상의 소개를 기점으로 서서히 사라지게 된, 시대적, 문화적 한계로 인한 과도기적 오해이자 유행으로 평가하였다.¹¹⁾ 특히 쥐르허

no. 1 (1942)는 정신, 혼신으로서의 神 개념의 변천과 다양한 용례를 다루고 있어 유용하다.

8) 板野長八, 「慧遠の神不滅論」, 『東方學報・東京』 14, no. 3 (1943): 11-12, 31-34. 그의 이와 같은 형이상학적 法身 이해 역시 그가 비판하는 혜원의 이해와 마찬가지로 ‘인도적’인 것이라고 보기에는 무리가 있다. 인도 대승불교의 dharma-kāya 개념이 형이상학적 실재나 원리에 대한 지칭이 아니었다는 점에 대해서는, Paul Harrison, “Is the *Dharma-kāya* the Real ‘Phantom Body’ of the Buddha?,” *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 15, no. 1 (1992)를 참고.

9) 板野長八, 「慧遠の神不滅論」, 17-31, 34-38.

10) 板野長八, 「慧遠僧肇の神明觀を論じて道生の新說に及ぶ」, 『東洋學報』 30, no. 4 (1943): 33-39.

11) Walter Libenthal, “Shih Hui-yüan’s Buddhism as Set Forth in His Writings,” *Journal of American Oriental Society* 70, no. 4 (1950): 252-53; idem, “The Immortality of the Soul in Chinese Thought,” *Monumenta Nipponica* 8, no. 1 (1952): 332, 338; Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China* (1959; 3rd ed., Leiden:

는 신불멸론을 “유신견(有身見)의 무시무시한 형태”(a monstrous form of *satkāyadr̥ṣṭi*), “의사-불교적”(pseudo-Buddhist) 개념 등의 말로 평하고, 이것이 중국인들의 불교 수용과 올바른 이해에 걸림돌이 되었다고 기술한다.

이후로도 국내외의 학자들에 의해 초기 중국 불교의 신불멸론에 대한 적지 않은 수의 연구가 등장하였지만, 각론에 있어서 몇몇 새로운 이해나 사실들이 제시, 지적되었거나, 인도 불교의 계승이라는 측면과 중국 사상에 의한 변용이라는 측면 각각에 서술의 초점을 어느 정도 할애하는지, 그리고 그 변용의 측면에 대해 긍정적인 평가를 내리는지 아니면 부정적인 비판을 가하는지 등에 있어 차이가 존재하였을 뿐이고, 신불멸론을 본질적으로 ‘중국인’들에 의한 ‘인도 불교’의 오해에서 파생된 불완전하고 과도기적인 이론으로서 기술하는 방법론 자체에 대해서는 어떠한 문제 제기도 이루어지지 않았다.¹²⁾

또한 이타노를 비롯한 몇몇의 학자를 제외하면, 종래의 연구들은 거

Brill, 2007), 11-12, 73, 143, 225-26. 단, Libenthal은 적어도 불교 내에서는 신불멸론이 극복되지만 중국 종교 전반에 있어서는 지속적으로 영향을 끼쳤다고 본다.

- 12) 50년대 이후에 등장한 신불멸론에 대한 연구들 중에서 이러한 경향을 어느 정도 벗어난 것들로써는 다음이 있다: 梶山雄一, 「慧遠の應報說と神不滅論—インド思想との對比において—」, 『慧遠研究・研究篇』, 木村英一編 (東京: 創文社, 1962); 三浦國雄, 「慧遠における中國的思惟」, 『中國中世の宗教と文化』, 福永光司編 (京都: 京都大學人文科學研究所, 1982); 伊藤隆壽, 「梁武帝『神明成仏義』の考察—神不滅論から起信論への一視点—」, 『中國仏教の批判的研究』 (東京: 大藏出版, 1992). 梶山の 논문은 혜원의 신불멸론의 몇몇 주요 발상들이 인도 아비달마 불교와의 관련에서 어느 정도 이해될 수 있다고 지적하였다. 또한 이 논문은 인도불교를 전공으로 하는 학자에 의한 신불멸론 연구의 가장 이른 사례인 것으로 보인다. 이전까지 신불멸론은 중국학 내지 중국불교학 학자들에 의해 연구되어 왔다. 三浦은 宋明 유학을 전공으로 하는 연구자로, 이 논문은 그가 서론에서 밝히듯이 중국 ‘불교’ 사상으로서가 아니라 순수하게 중국 사상사의 맥락에서 혜원 신불멸론의 이해를 시도한 것이다. 伊藤은 如來藏·佛性 사상 및 이와 유사한 道家 사상을 비-불교적인 실체론으로 부정하는 이른바 批判佛教 진영의 학자이다. 이 논문에서 그는 혜원, 宗炳 등의 신불멸론이 梁武帝 및 동시대 학승들의 佛性 해석을 경유하여 결국 중국 불교에서 가장 중시된 논서 중 하나인 『大乘起信論』의 성립에 영향을 미쳤다는 주장을 전개한다. 신불멸론이 중국 불교의 佛性 해석에 영향을 미쳤다는 사실은 湯用彤, 津田左右吉의 연구를 위시로 여러 차례 지적된 바 있지만 이것이 일시적, 지엽적인 현상에 그치지 않았다는 점을 명백히 하였다는 점에 이 논문의 특징이 있다.

의 예외 없이 신불멸론의 등장과 발전의 지배적인 동인으로 무엇보다도 불교의 윤회 사상에 주목해왔다. 해탈에 이르지 못한 모든 중생은 끊임 없이 윤회전생한다는 인도 사상의 보편적인 전제가 중국이라는 새로운 사상적 환경에 부재하였기 때문에, 해탈이라는 종교적 이상의 정의나 업설, 인과응보설 등 불교 윤리의 근간을 이루는 이론들을 이해하기 위해서는 삼세에 걸쳐 지속되는 윤회의 주체를 상정할 수밖에 없었고, 이에 중국 고유 사상에 존재하였던, 개인의 사후에 존속하는 혼신이라는 개념에 기초하여 결국 본래 인도 불교의 무아설과 상충하는 신불멸의 교리를 고안하고 또 이를 신불멸론으로 발전시키게 되었다는 것이다.¹³⁾

그러나 이와 같이 ‘본래적 인도 불교’라는 사상사적 원형을 설정해두고 그것이 ‘중국 사상’의 영향 아래, 또는 ‘중국 사상’과의 교류를 거쳐 어떻게 오해되거나, 이해되거나, 변화하였는지를 탐구하여 중국 불교의 이론적, 사상적 발전을 이해하려는 작업에는 항상 충분한 주의가 요청된다.¹⁴⁾

우선 이와 같은 중국 불교 연구의 방법론은 원리적인 차원에서 피할 수 없는 한계를 하나 가지고 있다. 중국 불교의 특성을 인도 불교와 중

13) 종래의 연구에서 이러한 유의 서술을 발견하는 것은 어렵지 않다. 최근의 예로 邢東風, 「輪廻と魂—神滅不滅の論争」, 『仏教の東伝と受容』, 沖本克己編 (東京: 佼成出版社, 2010)을 볼 것. 예외적인 분석으로 Robinson의 연구와, 이미 언급한 板野長八의 연구가 있다. Robinson은 慧遠의 神 개념에 대해 두 가지 해석의 가능성을 제시한다. 우선 그는 이를 개인적인 영혼으로 볼 경우 慧遠의 신불멸론은 인간은 死後 무존재의 상태로 돌아간다는 당대 중국 세속 철학의 斷滅論的 경향에 대한 對治의 차원에서 ‘고안’되었던 것일 수 있다고 지적한다. 또한 Robinson은 板野長八와 마찬가지로 慧遠의 神이 개인적 정신이 아니라 眞如 등과 같은 대승불교적 형이상자의 개념을 계승한 것일 수도 있다고도 주장한다. Richard H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China* (1967; repr., Delhi: Motilal Banarsidass, 1976), 104-8을 참고. 그러나 慧遠 등의 신불멸론자들이 주장하는 神은 분명 인간 개개인에도 내재된 존재였고, 본 장에서 다루듯이 본래 이 神 개념의 佛典的 근거는 法身, 眞如 등이 아니라 漢譯 경전의 ‘神’이었던 것으로서 이 개념은 어떠한 교학적 목적을 달성하기 위해 중국 불교도들에 의해 ‘고안’된 것이 아니었다.

14) 이하 마찬가지로 문제의식에 대해서 다음의 두 연구를 참조. Robert M. Gimello, “Random Reflections on the ‘Sinicization’ of Buddhism,” *Society for the Study of Chinese Religion Bulletin* 5 (1978); Robert H. Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism* (Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2002), 1-27.

국 사상 간의 영향, 교섭의 산물로 이해하려는 경우, 필연적으로 이 ‘인도 불교’의 본질이란 무엇인지에 대해 모종의 정의를 사용하게 된다. 그러나 어떠한 종교와 같은 거시적, 복합적 인문 현상에 대해 최종적이며 보편타당한 외연이나 정의를 부여하는 것은 불가능에 가까운 일이고, 따라서 ‘인도 불교’는 언제까지나 시대와 학파, 개별 이론가, 연구자들에 따라 그 경계와 실질이 끊임없이 변화하는 불확정적인 성질의 개념으로 머무를 수밖에 없다. 가령 앞서의 검토와 같이 신불멸론은 흔히 무아설, 공사상, 법신 개념, 불성 사상과 같은 불교의 핵심적인 교리들을 왜곡한 비-불교적인 이론이었다고 기술되지만, 이 각각의 교리들의 실질적 내용이나 이들이 불교에서 차지하는 중요성에 대해 사상사적으로도 연구사적으로도 수많은 이질적인 해석들이 존재한다. 문제는 이처럼 가변적이고 모호한 개념이 서술의 핵심적인 도구가 되면, 이를 사용하여 전개된 논의와 주장 또한 보편성이나 확실성을 담지하기 어렵다는 데에 있다.¹⁵⁾

또한 가령 충분한 연구 끝에 인도 불교의 본질이란 무엇인지에 대해 어느 정도 보편타당한 이해가 등장하게 되었다고 가정하더라도, 아직 실질적인 차원의 문제가 남게 된다. 이 ‘본래적’ 인도 불교가 중국 사상과 ‘교섭’하는 일이 역사적으로 가능했는지에 대한 문제가 그것이다.¹⁶⁾ 인도 불교가 중국 사상과의 교류를 거쳐 수용되거나 변용, 오해되었다는 진술이 가능하기 위해서는, 적어도 그러한 본래적 인도 불교가 중국 내에 물리적으로 실존하여, 중국의 사상계 내에서 대등한 발언권을 가지고 불교의 본질적 가르침이란 무엇인지에 대해 중국인 청자에 전달하는 일이 가능했었다는 전제가 필요하다. 그러나 역사상 중국 내에 사회적으로 유의

15) 이에 수반되는 문제의 일례를 위의 8번 주에서 거론하였다. 또 다른 예로 중국의 중관학, 즉 般若學이나 三論宗의 사상을 이와 같이 ‘인도 불교’ 對 ‘중국 사상’이라는 도식 위에서 기술하는 작업에 대해 생각해볼 수 있다. 이 경우 인도 대승 불교의 공 사상을 T. R. V. Murti처럼 초월적 실재에 대한 否定神學的(apophatic) 진술로 보는가 Mark Siderits와 같이 반-실재주의의 일종으로 보는가, 또는 일본의 批判佛教 학자들처럼 초기불교 연기설과 등치 관계의 이론으로 보는가 등에 따라 중국의 중관학파의 인도 불교적인 면을 판단하는 기준이 현격히 달라질 수밖에 없는데, 이 셋 중 하나의 해석을 전제로 서술된 중국 중관학의 평가는 다른 두 해석의 관점에서 바라볼 경우 무의미하거나 거짓인 진술들이 되어버린다. 또한 본 논문의 32번 주를 볼 것.

16) 이 문제에 대한 Sharf의 논의는 *Coming to Terms*, 17-21를 참조.

미한 인도 출신 승려들의 집단이 존재하였던 적은 없었고, 승가 전체에 비추어봤을 때 단지 극소수에 지나지 않는 몇몇의 서역승과 구법승만이 인도어를 구사하고 본래적 인도 불교라고 여겨질 수 있는 것을 알고 있었을 뿐이었다.¹⁷⁾ 물론 구마라집과 같은 위대한 역경승이 등장하여 범어 원문에 비교적 충실한 한역 경전들을 역출하였지만, 텍스트들은 원래의 구체적 맥락에서 분리되어 그 존재 자체만으로 인도 불교의 ‘본래’ 모습을 대변, 전달해주지 못한다.¹⁸⁾ 이러한 사실들은 인도 불교가 중국에 출현함과 동시에 중국인들에게 오해되었다는 것을 말해 주는 것이 아니다. 이는 본래 그대로의 인도 불교란 애당초 중국에 등장한 적이 없었기에 그것이 ‘오해’되거나 ‘이해’될 수 있는 상호 교섭의 가능성 자체가 원천적으로 존재하지 않았을 수도 있다는 것을 뜻한다.

신불멸론의 경우에 있어서 이러한 문제들은, 정신의 불멸성에 대한 교리가 ‘본래의 인도 불교’에는 존재하지 않았던 만큼, 분명 ‘중국 사상’의 영향 아래 중국인들에 의해 불교의 다른 어떠한 교리, 가령 윤회전생의 교리를 설명하기 위하여 본래의 불교 위에 주석적인 성격으로 ‘부가’되었고, 마찬가지로의 목적에서 신불멸론이 전개되었을 것이라는 종래 연구들의 공통적인 이해에서 발견된다. 분명 ‘정신은 불멸한다’는 관념은 우리가 현재 생각하는 표준적 인도 불교에는 찾아볼 수 없는 것이다. 그러나 그렇다는 이유만으로 이 관념이 중국이라는 특수한 사상적 환경의 요청으로 인해 초기 중국 불교도들에 의해 ‘부가’된 것이라고 단정할 수 있을까? 그리고 중국 불교도들의 관점에 있어서, 그들의 이해, 수용, 해석의 대상이 되었던 ‘중국의 인도 불교’에는 과연 정신은 불멸한다는 관

17) Ibid., 18-19.

18) 이는 구마라집이 역출한 『成實論』이 중국에서 중관학파의 문헌으로 받아들여지고, 또 그의 『法華經』이 인도에서는 계율로 금지되었던 燒身 공양을 가능하게 했다는 사실에서도 알 수 있다. 초기 중국 불교의 燒身 공양과 그것의 비-인도적 성격에 대해서는 다음을 참고. Zürcher, *Conquest*, 282, 425n202; James Benn, *Burning for the Buddha: Self-Immolation in Chinese Buddhism* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007), 19-53, 257-58. 또한 東晉 시기의 승려들과 사대부들 모두 불교 텍스트에 대한 지식과 중국 고전에 대한 지식을 상호 이질적인 것으로 여기지 않았다는 점에 대해서 松金公正, 「東晉沙門認識の差異について—『高僧伝』・『世説新語』を中心に—」, 『史峯』 7 (1994)을 볼 것.

념이 부재하였으며 따라서 이 관념은 그들에 의해 ‘부가’될 필요가 있었던 무엇이었을까?

2. 불교 교리로서의 ‘신불멸’

윤회전생을 설명하려는 목적에서 “정신은 불멸한다”는 교리가 고안되고, 또 이를 옹호하기 위해 신불멸론이 전개되었다는 종래 연구들의 주류적 분석은 중국 최초의 호교(護敎) 논서로 전해지는 『모자이혹론』(牟子理惑論)의 다음과 같은 구절에 의해 흔히 뒷받침된다.

[혹자가] 물어 말하였다. “불도(佛道)에서는 사람이 죽으면 다시금 환생하게 된다고 말한다. 나는 이것이 사실이라고 믿지 않는다.”

모자가 말하였다. “사람이 죽음을 맞게 되면, 그의 가족들이 지붕 위에 올라가 그를 부른다. 그 사람은 이미 죽었는데 또 누구를 부르는 것인가?”

혹자가 말하였다. “그의 혼백(魂魄)을 부르는 것이다.”

모자가 말하였다. “그리하여 정신[神]이 돌아오면 소생할 것이다. 돌아오지 않으면 정신은 어디로 가겠는가?”

말하였다. “귀신(鬼神)이 될 것이다.”

모자가 말하였다. “그렇다. 혼신은 진실로 멸하지 않는다[魂神固不滅矣]. 단지 육신만이 절로 썩어 문드러지는 것일 뿐이다. 육신은 비유하자면 오곡의 뿌리나 잎사귀와 같다. 그리고 혼신은 오곡의 씨앗과 열매와 같다. 뿌리나 잎사귀는 생겨나면 반드시 죽게 될 것이지만, 씨앗과 열매에 어찌 끝남이 있겠는가?”¹⁹⁾

분명 신불멸론의 등장과 전개를 이와 같이 이해하는 것은 인도 불교와 중국 사상에 대한 우리의 직관과 상식에 잘 부합하는 것이며, 특히 위 『모자이혹론』에 등장하는 대화는 마치 이러한 분석들에서 상정되고 있는 사상사적 순간, 즉 “정신은 불멸한다”는 비-불교적 교리가 중국 사상

19) “問曰：佛道言，人死當復更生。僕不信此之審也。牟子曰：人臨死，其家上屋呼之。死已復呼誰？或曰：呼其魂魄。牟子曰：神還則生，不還神何之呼？曰：成鬼神。牟子曰：是也。魂神固不滅矣。但身自朽爛耳。身譬如五穀之根葉，魂神如五穀之種實。根葉生必當死，種實豈有終已？”『牟子理惑』，『弘明集』卷1，T 52:3b10-16.

의 영향 아래 중국에서 탄생하게 된 바로 그 순간을 생생하게 재현해 주고 있는 것처럼 보인다. 그러나 “정신불멸”이라는 교리의 기원과 이 교리에 대한 최초기 담론에 관한 구체적인 사실들은 이러한 분석의 유효성과 전반적 정확성을 회의하게 만든다.

우선 중국인들이 접하고 있었던 초기 한역 불경을 검토해보면 “정신은 불멸한다”는 명제나 그에 가까운 의미를 가진 기술들을 어렵지 않게 발견할 수 있다. 가령 위진남북조시대를 통틀어 가장 영향력 있는 부처의 전기 중 하나였던 오(吳) 지겸(支謙) 역의 『태자서응본기경』(太子瑞應本起經)에 나오는 다음과 같은 구절들을 보자.²⁰⁾ 첫 번째 인용은 경전을 시작하는 석가모니불의 말이고, 두 번째 인용은 유명한 사문유관(四門遊觀)의 이야기 중 싯다르타 태자가 서문을 나서 시체를 조우하게 된 사건에 대한 기술에서 등장한다.

내가 스스로 과거의 명(命)을 생각해보니, 무수한 겁의 세월동안 본디 범부였다. 처음 불도를 구하기 시작한 이래로 정신이 육체를 받으며 오도(五道: 지옥, 아귀, 축생, 인간, 신)를 두루 편력하였다[精神受形周遍五道]. 한 육체가 죽어서 무너지면, 다시금 다른 한 몸을 받게 되어, 생사가 무량하였다. 비유하자면 천하의 초목을 모두 다 잘라내어 가지를 만들어서 내 옛날의 몸을 세더라도, 다 셀 수는 없을 것이다.²¹⁾

태자가 말했다. “죽음이란 고통스러우니 정신에 혹독하구나! 태어나면 반드시 이렇게 늙고, 병들고, 죽는 고통이 있으니 속이 타들어가지 않는 자가 없으며, 급박하게 그 삶을 끝내게 된다. 정녕 괴롭지 않은가? 내가 죽은 자를 보니, 형체는 무너지고 변화하지만 정신은 불멸하여[形壞體化而神不滅] 선악을 행한 것에 따라 죄복이 저절로 수반된다. 그러니 부귀는 무상한 것이고 몸이란 위태로운 성과 같은 것이다. 이러한 까닭으로 성인은 항상 몸을 근심

20) 六朝 불교에 있어서 『太子瑞應本起經』의 중요성에 대해서는, 河野訓, 「『普曜經』における「神」の觀念」, 『印度學仏教學研究』 51, no. 2 (2003): 282n1를 볼 것.

21) “吾自念宿命, 無數劫時, 本爲凡夫. 初求佛道已來, 精神受形, 周遍五道. 一身死壞, 復受一身, 生死無量. 譬喻盡天下草木, 斬以爲籌, 計吾故身, 不能數矣.” 『太子瑞應本起經』 卷上, T 3:472c6-9.

으로 여기지만, 어리석은 자는 그것을 보전하려하여서 죽을 때까지 싫어하지 않는다. 나는 다시는 죽는 것으로 인해 환생하여서, 오도를 왕래하며 나의 정신을 고통 받게 만들지 않겠다.”²²⁾

여기서 『서옹본기경』이라는 ‘불교’ 경전은 분명히 윤회의 주체로서 ‘정신’(精神)이란 존재를 상정하고 있으며, 또한 이 존재가 육체와 달리 ‘불멸’한다고 말하고 있다. 그리고 이와 유사하게 윤회의 주체로서 불멸하는 신의 존재를 암시하거나 직접적으로 설하는 후한-동진 시대의 한역 경전은 결코 적지 않은 48종에 달한다.²³⁾ 게다가 이들 중 이 『서옹본기경』이 초기 중국 불교에서 가지고 있었던 중요성이나, 삼국시대 유기난(維祇難, Vighna) 등 역출의 『법구경』(法句經, *Dharmapada*) 및 동시대 강승개(康僧鎧, Saṅghavarman) 역으로 전해지는 『무량수경』(無量壽經, *Sukhāvatīvyūha-sūtra*)²⁴⁾이 동아시아 전통의 불교에서 해당 인도 문헌들의 표준 한역본으로서 현재에 이르기까지 통용되고 있다는 사실에서도 알 수 있듯이, 윤회의 주체로서 정신의 존재를 설하는 한역 경전들은 결코 중국 불교에 있어 주변적인 문헌들이 아니었다. 이러한 실정은 “앞서 이 땅에 역출된 여러 경전에는 식신(識神)의 본성이 공하다는 것에 대해 명확히 말한 부분이 적고, 신이 존재한다는 문장이 나오는 부분은 심히 많다”²⁵⁾는 구마라집의 제자 승예(僧叡, 355-439)의 기술에서도 엿볼 수 있다.

물론 주류 인도 불교의 교학은 불멸하는 윤회의 주체라는 개념을 결

22) “太子曰：夫死痛矣，精神劇矣！生當有此老病死苦，莫不熱中，迫而就之。不亦苦乎？吾見死者，形壞體化，而神不滅，隨行善惡，禍福自迫。富貴無常，身爲危城。是故聖人，常以身爲患，而愚者保之，至死無厭。吾不能復以死受生，往來五道，勞我精神。”上同，*T* 3:472c29-475a5.

23) 이들은 河野訓, 「「中有」「神」漢譯考」, 『東アジア仏教研究』 1 (2003): 6-9에 인용과 함께 잘 정리되어있다. 이 이후로도 神不滅의 교리가 담긴 경전은 唐, 宋代에 이르기까지 꾸준히 역출되었다. 津田左右吉, 「神滅不滅の論争について(二)」, 46-50.

24) 다만 이 경전의 실제 역자와 정확한 역출시기에 관해서는 (曹魏가 아닌 西晉이나 東晉-柳宋 시대 번역으로 보는 견해가 있음) 異見이 있다고 한다. 河野訓, 「「中有」「神」漢譯考」, 15n12.

25) “此土先出諸經，於識神性空明言處少，存神之文其處甚多。” 「毘摩羅詰提經義疏序」, 『出三藏記集』卷8, *T* 55:59a5-6.

코 용인하지 않았으며, 따라서 위와 같이 신불멸을 설하는 경전들과 동 시대에 역출된 문헌들 중에는 그러한 윤회의 주체를 직설적으로 부정한 것들도 많았다.²⁶⁾ 그리고 한역 경전들 내에서 불멸하는 정신의 존재가 설해진 개소들부터가 이미 중국이라는 특수한 사상적 환경 아래 부가되었거나 부가되어야 했던, 주석적 성격의 의역 내지는 역문을 가장한 역자의 찬술이었을 가능성도 존재한다.²⁷⁾ 특히 위 『서응본기경』 인용문의 “성인은 항상 몸을 근심으로 여긴다”(聖人常以身爲患)나 “나의 정신을 고통 받게 만든다”(勞我精神)와 같은 표현이 띠는 도가적 색채나,²⁸⁾ 한역 『법구경』과 『무량수경』의 경우 이들 경전에서 윤회 주체로서의 신의 개념이 명확히 드러난 부분을 포함하고 있는 인도어본이 발견되지 않는다는 사실은 이러한 심증을 더욱 강하게 만든다.²⁹⁾ 이처럼 불멸하는 윤회의 주체를 부인하는 한역 경전들의 존재에도 불구하고 하필 신불멸이라는 이단적 교리를 담고 있는 한역 경전들이 유독 중국의 불교도들에 의해 중시되었다는 점을 고려한다면, 게다가 만약 정신의 불멸을 설하는 이들 한역 경전의 구절들이 과연 윤회 관념의 부재나 사후 혼신의 존재에 대한 대중의 믿음 등과 같은 중국적 요인들에 의해 본래의 인도 문헌

26) 이와 같은 한역 경전들에 대해서는 津田左右吉, 「神滅不滅の論争について(二)」, 42-45를 참고.

27) 이러한 성격의 문헌들, 즉 인도 원전의 번역과 중국 성립의 주석서 사이의 중간 자적 문헌들에 대해서 다른 연구로 船山徹, 「『漢譯』と『中國撰述』の間—漢文仏典に特有な形態をめぐって—」, 『佛教史學研究』 45, no. 1 (2002)가 있다. 그리고 중국인이란 특수한 청중에 대한 고려가 역문에 반영된 구체적인 사례들의 분석으로 idem, 「眞諦三藏の著作の特徴—中印文化交渉の例として—」, 『關西大學東西學術研究所紀要』 38 (2005)를 참고.

28) “吾所以有大患者, 爲吾有身.” 『道德經』; “勞神明爲一.” 「齊物論」, 『莊子』; “勞乎子之精.” 「德充符」, 『莊子』; “勞君之神與形.” 「徐無鬼」, 『莊子』.

29) “身死神不喪” 등의 표현으로 불멸하는 정신의 개념을 가장 명시적으로 주장하고 있는 漢譯 『法句經』의 「生死品」은 인도어본들에서 발견되지 않는다. Benimadhab Barua and Sailendranath Mitra, trans., *Prakrit Dhammapada* (Calcutta: Calcutta University Press, 1921) 서문의 xiii쪽을 볼 것. 『無量壽經』에서는 “魂神精識。自然入趣受形寄胎”라는 말이 포함된 부분이 중국에서 추가된 것으로 분석된다. Luis O. Gómez, *The Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of Measureless Light: Sankrit and Chinese Versions of the Sukhāvatīvyūha Sūtras* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996), 252n74, 253n80을 볼 것.

위에 더해진 것이라면, 초기 중국 불교도들의 정신의 불멸성에 대한 믿음은 역시 이들의 필요에 의해서 본래의 인도 불교에 부가된 이질적인 교리였다고 이해해야 할지도 모른다.

하지만 우선, 앞서 지적하였듯이 인도 불교란 확정적인 외연을 지닌 개념이 아니고, 따라서 현재의 우리가 규정하고 있는 표준적인 인도 불교에서 그것들을 찾아볼 수 없다는 사실만을 근거로 중국 불교의 특징적인 요소들을 중국인들의 창안으로 한정하는 일은 불가능하다. 불멸하는 정신이란 개념의 경우, ‘불멸하는 윤회의 주체는 없다’는 인도 불교의 교리와 ‘정신은 불멸하여 윤회한다’는 중국 불교도들의 신념 사이에 존재하는 수많은 중간자적 명제들의 존재가 이를 보여 준다.

일례로 다음과 같은 팔리어 『밀린다광하』(*Milindapañha*)의 유명한 구절과, 이에 대응하는 『나선비구경』(那先比丘經)의 동진 시대 한역문을 보자.

Evam eva kho mahārāja dhammasantati sandahati, añño uppajjati, añño nirujjhati, apubbaṃ acarimaṃ viya sandahati, tena na ca so, na ca añño, purimaviññāṇe pacchimaviññāṇaṃ saṅgahaṃ gacchatīti.... purimaviññāṇe pacchimaviññāṇaṃ saṅgahaṃ gacchatīti.³⁰⁾

정녕 이와 같이, 대왕이시여, 존재의 구성요소들의 연속성이 지속되는 것입니다. 하나가 생겨나고 다른 하나가 멸하여서, 마치 하나가 선행하고 다른 하나가 뒤잇는 것이 아닌 듯이[, 즉 끊이지 않는 듯이] 지속됩니다. 따라서 그 사람인 것도 아니고 다른 사람인 것도 아니면서, 최후의 의식이 앞선 의식에 연결되는 것입니다.... 최후의 의식이 앞선 의식에 연결되는 것입니다.

人精神展轉相續如是. 一者去二者來, 從精神至老死, 後精神趣所生展轉相續. 是非故精神, 亦不離故精神. 人死以後精神乃有所趣向生.... 死後精神更受身生, 人身死當復更生受一身.³¹⁾

인간의 정신이 전전하며 서로 이어지는 것도 이와 같습니다. 하나가 떠나면 다른 하나가 생기게 되어, ‘정신’으로부터 ‘노사’에 이르면, [다시금] 최후의

30) *Milindapañhapāṭi* (Yangon: Ministry of Religious Affairs, 2008), 40–41.

31) 『那先比丘經』卷上, T 32:698b14–23.

정신이 환생할 곳으로 가게 되니 전전하여 서로 이어지는 것입니다. 이[환생한 정신]은 이전의 정신이 아니지만, 또한 이전의 정신으로부터 떠나있는 것도 아닙니다. 사람이 죽은 뒤 정신은 곧 목적지가 있어서 환생을 향합니다.... 죽은 뒤 정신은 새로이 몸을 받아 태어나니, 사람의 몸이 죽으면 마땅히 환생하여 다른 한 몸을 받게 됩니다.

『밀린다파하』의 위 구절은, 개인은 시간의 흐름 속에서 동일한 존재로 지속되는가라는 질문에 대한 불교 승려의 답에서 등장하는 것으로서, ‘마치 그러한 것처럼 보이지만 사실은 그렇지 않다’는, 정통적인 인도 불교의 무아론과 찰나생멸설을 주장하고 있다.³²⁾ 반면 이에 해당하는 『나선비구경』의 구절, 특히 “사후에 정신은 새로이 몸을 받아 태어난다”는 말은 영락없이 ‘불멸하는 정신’에 근접한 윤회 주체로서의 정신을 주장하고 있다. 그러나 이 한역문은 동시에, 인도어 원문의 ‘최후의 의식’(*paścima-vijñāna), 즉 ‘한 시점(時點)을 기준으로 과거를 바라볼 때 가장 가까운 시각에 있는 의식’을 ‘임종 시의 정신’이라는 의미로, 그리고 ‘무언가와 연결된다’(*saṃgrahaṃ gacchati)는 관용구를 ‘어디론가 간다’(gacchati)는 의미로 이해하고,³³⁾ 또한 “정신’으로부터 ‘노사’에 이른다”(從精神至老死)는 말이 추가된 것에서 알 수 있듯이, 12연기설의 ‘의식’(vijñāna)을 현생이 시작되는 잉태의 순간이라고 이해한 인도 불교 설 일체유부의 상태적(狀態的, āvasthika) 연기이론을 보충하여 만들어진 것

32) 이는 Siderits의 해석을 따른 것이다. Mark Siderits, *Buddhism as Philosophy: Introduction* (Indianapolis: Hackett, 2007), 58-64. 그러나 Rhys Davids는 이 팔리어 원문의 이 구절을 『那先比丘經』과 마찬가지로 환생의 과정을 설명하고 있는 것으로 이해하고 있으며, paścima-vijñāna 또한 한역문과 동일하게 “임종 시의 자의식”(the last phase of his self-consciousness)으로 번역하고 있다. T. W. Rhys Davids, *The Questions of King Milinda* (Oxford: Clarendon Press, 1890), 63-64. 이 또한 ‘인도 불교’라는 개념이 얼마나 가변적인 전제들 위에서 성립하고 있는 것인지를 보여 주는 예이다.

33) 실로 *Milindapañha*의 Trenckner本에서는, 위 인용의 “purimaviññāṇe pacchimaviññāṇaṃ saṅgahaṃ gacchatiti”에서 “purimaviññāṇa”가 빠지고 pacchimaviññāṇasaṅgahaṃ gacchatiti”라는 표현을 이루고 있다. V. Trenckner, ed., *The Milindapañha: Being Dialogues between King Milinda and the Buddhist Sage Nāgasena* (London: Williams and Norgate, 1880), 40-41. 이 경우 원문은 한역이 취한 “後精神趣”, “後精神乃有所趣”와 같은 문장에 더 가까워진다. 이러한 異本들의 존재 역시 ‘인도 불교’의 모호한 경계를 말해 주고 있다.

으로 분석될 수 있다.³⁴⁾

또 비슷한 예로 다음과 같은 팔리어 『법구경』 계송과 이에 해당하는 삼국시대의 한역문을 보자.

Aciraṃ vat'ayaṃ kāyo, paṭhaviṃ adhisessati;

Chuddho apeta-viññāṇo, niratthaṃ'va kaliṅgaram.³⁵⁾

정녕 오래지 않아 이 육신은, 땅위에 누울 것이다.

‘의식이 없는 채로’ 썩어가며,³⁶⁾ 가치가 없는 ‘나뭇가지와 같다’.

有身不久，皆當歸土。

形壞神去，寄住何貪?³⁷⁾

육신이 존재하는 것은 잠깐 동안이니, 모두 땅으로 돌아갈 것이다.

형체가 무너지면 ‘정신이 떠나가니’, ‘의탁하여 머무는 곳’을 어찌 탐하겠는가?

한역문의 경우, 인간이 죽게 되면 육체로부터 “정신이 떠나간다”고 하고 육체를 “의탁하여 머무는 곳”이라 표현하여, 역시 육신의 생멸과 무관한 정신의 불멸성을 설하고 있는 것처럼 읽히는 반면, 팔리어 『법구경』에서는 이러한 의미를 읽어내기 어렵다. 그러나 위처럼 팔리어 원문의 “apeta-viññāṇa”를 ‘의식이 결여된’으로 보는 해석은 이 소유복합어를 관용어적으로 이해하였을 경우이고, 만약 “apeta”를 그 어원(apa√i) 본래의 ‘멀리 간’이란 의미로 이해하면 이 복합어는 ‘의식이 떠난’(apetaṃ vijñānaṃ yasmāt saḥ)이란, 한역문의 “神去”와 동일한 의미를 가진 말이 된다. 그리고 『법구경』의 역자들이 이 단어를 그러한 의미로 받아들였다면, ‘나뭇가지와 같다’는 비유를 ‘의탁하여 머무는 곳’이란 말로 대

34) 說一切有部の āvasthika 12연기 이론에 대해서는 平川彰, 『インド仏教史・上巻』(東京: 春秋社, 1974), 233-4를 볼 것.

35) Dhammapada: *The Path of the Dhamma* (Charleston: Charleston Buddhist Fellowship, 2012), 4.

36) 팔리어 chuddha, 범어 kṣubdha의 이러한 의미에 대해서는 Benimadhab Barua and Sailendranath Mitra, trans., *Prakrit Dhammapada*, 206-7를 볼 것.

37) 『法句經』卷上, T 4:563a14-15.

체한 것 역시, 적어도 이들이 이해한 대로 의송의 의미는 바꾸지 않는 선에서 이루어진 의역이 된다.

또 다른 예로 서진(西晉) 시대 축법호(竺法護, Dharmarakṣa) 역출의 『보요경』(普曜經, *Lalita-vistara*)을 들 수 있다. 그는 이 경전을 번역하며 환생을 기술하는 구절에 ‘신’이란 말을 덧붙인다. “이 종족은 이 보살이 ‘잉태될 곳’(garbha-sthāna)으로 적합하다”와 같은 범어 원문을 “지금 이 보살은 그 종족의 땅에서 ‘신을 자궁에 내리기에’(降神母胎) 마땅하다” 등으로 번역한 것이다.³⁸⁾ 이 역시 ‘강신’(降神)의 관념을 가지고 있는 중국인들에게는 마치 귀신이 육체에 깃들었다 떠나는 것처럼 정신이 육체를 옮겨가며 환생한다는 의미로 읽힐 수 있지만, 축법호가 이러한 번역을 취한 것은 앞서 『나선비구경』에서도 그 영향을 확인한, 인도 불교 설일체유부의 환생 이론을 받아들였기 때문이었다고 분석된다.³⁹⁾

이와 같이, 이들 『나선비구경』, 『법구경』, 『보요경』의 한역문이 ‘한문으로서’ 전달하고 있는 관념들을 ‘인도 불교적’이라고 하기는 어려울 테지만, 동시에 이들 한역문은 어디까지나 인도어 원문의 의미와 인도 불교적 개념에 기초하여 산출된 것으로서, 중국적 사유나 중국 청중의 특수성 따위의 영향을 짐짓 전제로 하지 않아도 이들의 발생은 충분히 설명된다. 그렇다면 앞서 본 『서옹본기경』 등의 “정신은 불멸한다”는 명언(明言) 역시 이러한 과정, 즉 개개인의 번역자들이 종파적, 언어적 특수성을 지닌 채 중국어라는 이질적인 언어의 한계 내에서 인도어 원전의 의미를 전달하려 한 과정의 와중에서, ‘본래 인도 불교의 교리’나 ‘중국 불교의 창작’ 중 어디에도 속하지 않는 모호한 영역으로부터 자연스럽게 비롯되었던 것은 아니었을까? 꼭 그렇지 않았다고 하더라도, 중국 불교도들의 “정신은 불멸한다”는 신념은 분명 여기서 확인한 한역문

38) 이들의 원문은 다음과 같다. “tatra kecid āhuḥ—idaṃ vaidehikulaṃ magadheṣu janapadeṣu ṛddhaṃ ca sphītaṃ ca kṣemaṃ subhikṣaṃ ca| idaṃ pratirūpaṃ asya bodhisattvasya garbhasthānaṃ|” P. L. Vaidya, ed. *Lalita-vistara* (Dharmabhaṅga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1958), 15; “或有說言：此維提種，摩竭國土最爲興盛，今菩薩者，應在彼土降神母胎。” 『普曜經』卷1, T 3:485b2-4.

39) 河野訓, 「『普曜經』における「神」の觀念」을 볼 것.

들과 성격을 같이 하는 무수한 문장들에 의해 확인 받고 보강되어 형성되었을 것인데, 그러한 신념의 연원을 과연 중국 사상적 환경의 특수성으로 한정시키는 일이 가능할까? 게다가 표준적 인도 불교와 중국 불교 사이에 존재하는 다양한 주변적인 인도 불교들, 즉 독자부와 같은 비주류 학파나 중앙아시아 불교들의 존재까지 고려하기 시작한다면, ‘신불멸’이라는 초기 중국 불교 교리의 기원을 불교 사상의 어느 한 지점에 귀속시키려는 일은 불가능에 가까워진다는 사실을 알 수 있다.

그리고 보다 중요한 문제는 설령 이 교리의 궁극적 근원을 색출하여, 중국 불교가 이와 같은 비-인도 불교적 관념을 수용함으로써 본래의 인도 불교로부터 어떠한 과정을 거쳐 유리되었는지를 분석하는 일이 가능해지더라도, 그러한 분석의 결과와 무관하게 중국인들에게 있어 이 정신불멸의 교리는 어디까지나 ‘인도 불교’란 종교의 주장으로서 표상되었을 것이라는 사실에 있다. 위와 같이 인도 불전의 원문과 한역문을 병렬해두고 그 사상적 참치에 대해 분석하는 작업을 시도조차 해볼 수 있는 것은, 교리적 훈련에 더하여 두 언어 모두를 자유롭게 구사할 수 있었던 극소수의 역경승이나 근현대의 어학적, 문헌학적, 사상사적 연구의 성과물 위에 서있는 현재 우리의 시점에서나 가능한 일이다. 오직 한역 문헌을 매개로 하여서만 인도 불교를 접할 수 있었던 절대다수 중국 불교도들의 한정된 시점에서 “정신은 불멸한다”는 명제는, 윤회, 해탈, 무아, 공(空), 연기 등과 나란히 더불어 복수의 불교 경전에 의해서 이미 그 진리성이 명시된 ‘인도 불교’의 교리 이상도 이하도 아니었다. 구마라집과 그의 제자들이 불멸하는 정신의 개념을 부정한 것은 사실이지만, 정신의 불멸성을 인정하는 불경들을 익히 접해온 중국인들의 시점에서 바라볼 때 이들의 주장은 그저 당시 이미 여러 상호모순적인 명제들을 포함하고 있었던 불교 교리들의 집합에 추가된 또 하나의 새로운 견해에 불과했을 것이다. 이는 중국 불교사의 그 누구보다도 인도 불교적 공 사상에 철저했던 길장(吉藏, 549-623)과 같은 학승마저 “마치 참새가 병 속에 있어, 그물 비단이 그 입구를 덮고 있는데, 비단이 찢리면 참새가 날아가 버리는 것처럼, 육체가 무너지면 정신은 떠나간다[形壞而神走]”는 초기 한역

경전의 계승을 인용하며, 신불멸을 유인무과(有因無果)라는 천축(天竺) 외도의 사건을 대치(對治)하기 위해 설해진 ‘인도 불교’의 교리로서 받아들이고 있었다는 사실에서도 확인할 수 있다.⁴⁰⁾

물론 초기 중국 불교도들의 경우 불멸하는 윤회의 주체를 부정하는 한역 경전들보다 불멸하는 정신의 개념을 설하는 한역 경전을 우위에 두었던 것은 사실이고, 이는 실로 중국이라는 사상적 환경의 특수성에서 기인한 현상이었을 것이다. 그러나 초기 중국 불교도들이 동시대 인도 불교도들과 달리 부파 불교의 문헌들보다 대승 불교의 문헌을 중시하였다거나 유독 중국 불교가 여래장 사상 계열의 경전들을 중시하였다는 사실로부터 중국인들에 의해 공(空), 불성, 여래장과 같은 대승 불교의 교리들이 부가되었거나 고안되었다고 결코 말할 수 없는 것과 마찬가지로, 신불멸의 교리 역시 중국인들에 의해 유독 주목받았다는 이유만으로 이 교리가 중국인들에 의해 부가된 것이었다고 말할 수는 없다.

이상과 같은 논의에 기초하여, 본 장을 시작하며 거론한 종래의 여러 연구들처럼 중국 불교도들이 정신불멸의 교리를 고안, 주장하게 된 이유에 대한 규명에서부터 신불멸론의 등장과 발전을 이해하려는 것은, 이 교리의 성격에 대한 오해에서 비롯하는 부적절한 연구 방식이라는 결론에 도달할 수 있다. 우리는 ‘중국 불교도들에 의해 창안된 것이 아닌’ 불교 교리들, 가령 “모든 것은 공하다”, “모든 중생은 윤회전생한다”, “모든 중생에게는 불성이 있다”와 같은 교리들의 중국적 전개와 발전을 연구함에 있어 결코 “왜 중국 불교도들은 모든 것이 공하다고 주장하게 되었는가”와 같은 질문을 제기하지 않는다. 중국의 ‘불교도’들이 이들 명제를 주장하게 된 것은 그들이 불교 경전의 진리성을 받아들인 ‘불교도’였기 때문이라는 동어반복적 설명만으로 충분한 답이 이루어지기 때문이고, 따라서 이 질문에 대한 답으로부터는 막상 그들이 이러한 교리들을 중심으로 전개한 중국 불교 사상의 구체적 실질에 대해서 아무런 지식도 얻어낼 수 없기 때문이다. 그런데 “정신은 불멸한다”는 교리 또한, 본 절의 검토와 같이 1) 이 교리의 연원을 어딘가로 특정하기란 사실상 불가

40) 吉藏, 『三論玄義』, T 45:1b9-14, c9-21.

능하다는 점, 2) 중국 불교도들에게 있어 이 교리는 이미 ‘인도 불교’에 존재하는 교리였기에 별도로 고안될 여지조차 없었다는 점에서, 중국 불교도들에 의해 창시되어 본래의 불교에 부가된 교리라고 볼 수 없다. 이렇듯 신불멸의 교리 역시, 물론 인도 불교의 교리는 아니지만, 공, 윤회, 불성 등과 마찬가지로 ‘중국 불교도들에 의해 창안된 것이 아닌’ 불교 교리 중 하나인 것이고, 따라서 중국 불교도들이 정신 불멸의 교리를 주장하게 된 이유 또한 동류의 불교 교리들의 경우와 마찬가지로 그저 중국 불교도들이 ‘불교도’였다는 자명한 사실에 있을 뿐이다. 앞서 『모자이혹론』에서 보았듯이 중국의 불교도들이 불멸하는 정신의 개념을 사용하여 다른 중국인들에게 윤회전생의 실재성을 주장하였던 것은 사실이지만, 그러한 경우들에도 중국 불교도들이 정신 불멸의 교리를 사용한 궁극적인 이유는 ‘윤회를 설명하기 위해서’가 아니라 그저 이들이 ‘불교도’였다는 사실에 있다. 이는 마치 중국의 불교도들이 연기(緣起)의 교리를 사용하여 공(空)을 주장하였다고 해서 “왜 중국 불교도들은 연기를 주장하게 되었는가”라는 질문에 대한 올바른 답이 “공을 주장하기 위해서 그렇게 된 것이다”가 될 수 없고 “그들은 불교도이기 때문이다”이어야 하는 것과 같다. 이 두 경우 모두 중국 불교도들은 그들이 신앙하는 ‘인도 불교’ 문헌들의 논변을 불교도로서 충실히 반복, 전달하고 있는 것일 뿐이기 때문이다. 그리고 중국 불교도들이 신불멸을 주장하게 된 이유에 대한 모색은 그들이 공이나 연기를 주장하게 된 이유에 대한 모색과 마찬가지로, 그들이 이 교리를 어떠한 독특한 방식으로 해석하고, 의의를 부여하고, 정당화하고, 발전시키고, 또 활용하였는지, 즉 그들이 이 교리를 중심으로 전개한 신불멸론이라는 담론의 사상적 실질이 무엇이었는지에 대해서는 어떠한 의미 있는 결론도 산출해주지 못한다.

3. 축승부의 『신무형론』

“정신은 불멸한다”는 명제가 윤회, 공 등과 더불어 어디까지나 불교의 경전적 교리로서 존재하였다는 사실, 그리고 중국 불교도들이 이러한 교리를 주장하게 된 이유에 대한 탐구가 이들이 전개한 불멸하는 정신에

대한 담론 자체를 이해하려할 때 가지게 되는 무용함과 부당함을 간명하게 보여 주는 예로 4세기 동진의 승려 축승부(竺僧敷)의 『신무형론』(神無形論)에 대한 『고승전』(高僧傳)의 다음과 같은 기술이 있다. 이 『신무형론』은 전해지고 있지는 않지만 『고승전』의 기록을 신뢰한다면 신에 대한 중국 불교도들의 가장 이른 저작들 중 하나이다.

[축승부가 와관사(瓦官寺)에 있었을] 때 이학(異學)의 무리가 모두 “심신은 형체가 있으나 단지 만물에 비해 묘한 것”[心神有形, 但妙於萬物]이라 하며 잘 설하는 자를 추종하여 서로 배척하였다. 축승부가 이에 『신무형론』을 저술하여 “[심신이] 형체가 있다면 곧 수로 헤아려질 수 있을 것이고, 수로 헤아려질 수 있다면 곧 다하는 일이 있을 것이다. [그러나] 신은 다하는 일이 없으니, 따라서 그것이 형체가 없음을 알 수 있다”[有形便有數, 有數則有盡, 神既無盡, 故知無形矣]고 하였다. 당시 말솜씨에 의존하던 무리들은 복잡하게 논쟁하였지만, [축승부 글의] 이치가 이미 적합한 바가 있었기에 결국 만족하고 믿고 따르게 되었다. [축승부는] 이후에 또한 『방광반야경』(放光般若經), 『도행반야경』(道行般若經) 등에 주석서를 지었다.⁴¹⁾

우선 축승부는 불교도들 사이에서 정신이라는 존재 역시 물질적인 속성을 가진 것으로 봐야하는가에 대해 이견이 발생하자 다음과 같은 귀류법을 사용해 그러한 논란을 해소한 것으로 그려진다. ‘만약 정신이 물질적인 것이라면, 그것은 다른 물질적인 존재들과 마찬가지로 공간적으로 얼마만큼 크고 시간적으로 얼마간 지속된다는 수량적(數量的)인 한계를 가지고 있을 것이다. 그리고 정신이 다른 물질들과 마찬가지로 수량적인 한계를 가지고 있다면, 다른 물질들과 마찬가지로 소멸하여 사라지는 일이 있을 것이다. 그러나 정신은 소멸하여 사라지지 않는다. 따라서 정신은 물질적인 것이 아니다.’

여기서 주목해야 할 것은 축승부가 “정신은 사라지지 않는다”(神既無盡)는 명제를 ‘정신은 물질적인 존재가 아니다’라는 별도의 철학적 결

41) “時異學之徒, 咸謂心神有形但妙於萬物, 隨其能言, 互相摧壓. 敷乃著神無形論, 以有形便有數, 有數則有盡, 神既無盡, 故知無形矣. 時仗辯之徒紛紜交諍, 既理有所歸, 愜然信服.” 『高僧傳』卷5, T 50:355b19-24.

론을 도출하기 위한 ‘전제’로서 도입하고 있으며, 이러한 논변이 다른 불교도들에게 건전한 것으로 받아들여졌다는 사실이다. 그리고 이는 앞서 주장하였듯이 초기 중국 불교도들에게 있어 정신이 불멸한다는 것은 이미 불교 경전에 의해 그 진리성이 보증된 불교적 교리로서 축승부 개인의 주장이 아니었기 때문에 가능했던 일이다. 그러나 여기서 묘사된 것과 같은 사상사적 사건을 분석하면서 왜 축승부는 정신이 불멸한다는 비-인도 불교적 주장을 하게 되었는가라는 질문을 제기하여버린다면, ‘그는 신불멸의 교리를 활용하여 정신은 물질적인 존재일 수 없다는 독특한 주장을 하였다’가 아닌 ‘정신은 물질적인 존재가 아니라고 설득하기 위하여 그는 정신이 불멸한다는 독특한 주장을 만들게 되었다’와 같은 주종이 전도된 서술이 파생되어, 신불멸이라는 ‘불교’ 교리를 근거로 이루어진 사상적, 교리적 전개의 존재가 간과될 수밖에 없게 된다.

또한 이 논쟁에서는 “신이란 만물을 묘하게 만드는 것을 말한다”(『주역』),⁴²⁾ “지극히 정묘[精]한 것은 형체가 없다.... 형체가 없는 것은 수(數)로써 분별할 수 없다”(『장자』)⁴³⁾와 같은 중국 고전의 관념들이 활용되고 있는데, 이에 대해 우리가 주목해야 할 것은 중국 불교도들이 불교적 담론의 와중에서 중국 고전의 문장들을 유용하여 (『주역』이나 『장자』의 이들 원문에서 “神”, “精”은 ‘정신’이라는 의미로 쓰이지 않는다.) 그것은 만물보다 묘하다거나, 그것은 수량으로 환산될 수 없다와 같은 정신에 대한 중국 사상, 인도 불교 미증유의 진술들을 만들어 냈다는 사실이다. 그러나 다시금 중국 불교도들은 왜 신불멸이라는 교리를 주장하게 되었는가라는 질문을 신불멸론에 대한 분석의 출발점으로 삼는다면, 그들이 사상사에서 ‘정신’이란 개념에 대해 새로운 이해를 산출하였다는 사실은 서술에서 배제되고, 오히려 그들이 정신은 불멸한다는 비-인도 불교적 명제를 만들어낸 것은 이러저러한 중국 사상 전적 구절들의 영향을 받았기 때문이었다는 기술만이 남게 될 것이다.

42) “神也者，妙萬物而爲言者也.” 「說卦傳」, 『周易』. 원문의 문맥에서는 “신이란 만물을 묘하게 만드는 존재를 말한다”라는 의미로 읽어야하지만 중국 불교도들은 “於”를 추가하여 이를 ‘만물보다 묘하다’는 의미로 받아들였다.

43) “至精無形.... 無形者，數之所不能分也.” 「秋水」, 『莊子』.

4. 소결

본 장에서는 이상과 같은 검토를 통해, 초기 중국 불교에 있어 “정신은 불멸한다”는 명제는 중국이라는 사상적 환경의 요청에 의해 창안된 주석적 관념이 아닌 의심할 나위 없는 불교의 경전적 진리로서 존재하였다는 점과, 따라서 종래의 연구들처럼 초기 중국 불교도들이 왜 이와 같은 비-불교적인 신념을 가지게 되었는지를 탐구하거나 또 이들이 이로 인해 본래의 인도 불교를 어떻게 변질, 왜곡하게 되었는지를 기술하려는 것은 막상 이 ‘불교’ 교리를 중심으로 전개된 ‘신불멸론’이라는 담론의 사상적 실질을 이해하는 데에 있어서는 부적합한 접근일 수밖에 없다는 점을 확인할 수 있었다. 비록 정신의 불멸을 부정하는 것이 원래의 인도 불교였다고 하더라도, 애초에 중국인들에게는 그와 같은 본래 그대로의 인도 불교가 ‘이해’되거나 ‘오해’될 수 있는 대상으로서조차 주어져 있지 않았기 때문에, 신불멸론을 중국인들이 인도 불교를 무리하게 ‘왜곡’한 사례로서 분석하는 종래 연구들의 접근은 반사실적, 반역사적인 가정 위에서만 의미를 가질 수 있는 방법론이었다는 것이다.⁴⁴⁾ 초기 중국 불교도들이 신불멸론에 부여하였던 중심적인 지위와 근현대 불교학자들이 평가하는 신불멸론의 의의가 현격한 차이를 보이는 것은 바로 이 점에서 기인한다.

그렇다면 신불멸론의 사상적 실질을 이해하기 위해 우리가 진정 착수해야 할 작업은 무엇일까? 중국 불교도들에 의해 고안된 것이 아닌 여타 불교 교리에 대한 중국 내 이론, 가령 삼론종의 ‘이제(二諦)’에 대한 이론을 이해하려는 경우, 우리는 삼론종의 사상가들이 왜 이제를 주장하게 되었는지를 묻는 것이 아니라, 이들이 이제에 대한 자신의 이해를 개진하는 것으로 해결하려한 사상사적 과제가 무엇이었는지를 규명하는 것

44) 津田左右吉의 다음과 같은 기술은 이러한 문제의 좋은 예를 보여 준다: “佛家が眞に神滅論を論破しようとするならば、神といふものがもと／＼存在しないこと、従つて神の滅不滅をいふべきでないこと、を説かねばならぬのであつた。... かかる意味のない論争をひき起したもとは、佛家みづから佛教の眞の思想を知らなかつたといふ事實にあるのである。” 津田左右吉, 「神滅不滅の論争について(二)」, 80.

과 더불어, 이 이론의 구체적인 논변들을 분석함으로써 이들이 이제에 대해 어떠한 새로운 해석을 제시하였으며 또 이를 통해 자신들이 의식하고 있었던 사상사적 과제를 어떻게 해결하였는지를 분석하려 할 것이다. “정신은 불멸한다”는 ‘불교’ 교리에 대한 이론인 신불멸론의 경우에도 마찬가지로, 우리가 보다 우선적으로 해명해야 할 문제는 초기 중국 불교도들이 왜 정신의 불멸성을 주장하게 되었는지가 아니라, 이들이 이 교리에 대한 자신의 해석과 논의를 전개하여 중국 내지 중국 불교라는 사상적 환경에서 구체적으로 어떠한 철학적인 문제에 답하려고 하였는가이어야 할 것이다.

III. 신불멸론의 사상사적 배경

앞 장에서 본 연구는, 신불멸론의 진정한 사상사적 실질에 대한 탐구는 초기 중국 불교도들이 신불멸이라는 ‘불교’ 교리에 대한 이론을 개진함으로써 해결하려는 과제가 무엇이었는지를 구체적으로 규명하는 작업과 병행되었을 때에만 성공할 수 있을 것이라는 점을 주장하였다. 물론 “정신은 불멸한다”는 명제는 여타의 경전적 불교 교리들이 그러하듯이 다양한 해석과 응용의 가능성을 내포하고 있었던 만큼 이 질문에 대해서는 하나의 정해진 답이 있을 수 없을 것이다.⁴⁵⁾ 그런데 불멸하는 정신에 대하여 가장 체계적이고 영향력 있는 저술들을 남긴 혜원이나 종병과 같은 불교 사상가들의 경우, 이들이 당시 직면하고 있었으며 이들의 신불멸론 저술에 공통적으로 반영되고 있는 철학적 과제들 중 무엇보다 부각되는 것은 바로 불교적 수행론과 정합적일 수 있는 인간의 지각 반응에 대한 이론을 만들어내는 작업이었다.

본 장에서는 지각 반응이라는 심리 현상이 가지고 있는 ‘수동성’이라는 중요한 특징과 이로부터 파생되는 보편적 문제에 대해 다룬 후, 서로 각기 다른 목적과 주제를 가지고 전개되었지만 결국 하나의 공통된 질문을 초기 중국 불교에게 제기하게 된, 깨달은 자의 지각 반응에 대한 불교도들의 담론과 및 인간 일반의 지각 반응에 대한 동시대 중국 문인들의 담론을 검토하여, 이 당시의 불교 사상계 내적으로도 외적으로도 그 해결이 요청되고 있었던 한 철학적 과제의 실상을 파악해 보려고 한다.

1. ‘자극-반응’: 지각 반응의 불변하는 수동성

우리의 외부 대상에 대한 지각 반응이 가지고 있는 중요한 특징 중 하나는, 그것의 본질적인 수동성에 있을 것이다. 우선 지각 반응이란 오직 외

45) 가령 앞서 본 竺僧敷의 경우 그가 불멸하는 정신에 대한 담론을 통해 대면하려고 한 철학적 과제는 정신의 비물질적 속성에 대한 규명이었다.

부 세계로부터 자극이 주어졌을 때 비로소 발생할 수 있는 것으로서, 외적 자극과 무관하게 인간의 의지에 따라 자발적으로 생겨나는 무엇이 아니다. 또한 어떠한 외부 대상의 자극이 인간에게 주어지고 그것이 지각되었다면, 인간은 자신의 의지와는 무관하게 그 자극에 대한 모종의 반응을 반드시 산출하게 된다. 나아가 그러한 경우 우리가 산출하게 되는 반응이 구체적으로 어떠한 것인지 역시, 적어도 그 반응이 산출되는 순간만큼은 우리의 통제를 완전히 벗어나 정해지게 된다.

가령 우리 앞에 어떠한 음식이 주어졌다고 생각해보자. 우리가 그 음식으로부터의 감각적인 자극들을 지각한다면, 우리는 반드시 그것에 대해 어떠한 즉각적인 반응을 산출할 것이며, 또한 그러한 반응이 어떠한 감정적인 내용을 담고 있는지는, 즉 그 음식에 대해 ‘좋아한다’는 반응을 낼지 아니면 ‘싫어한다’거나 ‘무덤덤하다’는 반응을 낼지는, 그 반응이 산출되는 순간의 우리 자신의 의지와는 전혀 무관하게 결정될 것이다. 비록 그러한 지각 반응이 산출된 후에, “좋아하는 음식이지만 먹지 말아야 한다”, “싫어하거나 무관심한 음식이지만 먹어야 한다”와 같은 판단으로 그 반응이 행동으로도 연결되는 일을 의식적, 인위적으로 제어할 수는 있을지라도 말이다.

지각 반응의 이와 같은 본질적인 수동성에 대한 고대 중국인들의 통찰은 각각 『예기』 「악기」(樂記), 『회남자』(淮南子)에 등장하는 다음과 같은 구절들에 잘 표현되어 있다.⁴⁶⁾ 그리고 이 구절들은 동시에, 이처럼 외부 대상의 자극에 대해 수동적일 수밖에 없는 인간의 지각 반응이 수반하게 되는 중요한 문제를 지적하고 있다.

인간이 태어나 고요한 것이 하늘이 부여한 본성이고, 외물에 의해 자극되어서 움직이는 것이 본성의 욕망이다[感於物而動, 性之欲也]. 외물이 다다르게 되면 ‘지’가 지각하게 되니[物至知知], 그런 후에 호오(好惡)가 거기에 형성되는 것이다. 호오가 내부에서 절제되지 못하면, 지각이 외부로 유인되어 돌아오지 못하게 되니, 천리가 사라지게 된다[天理滅矣].⁴⁷⁾

46) 이 구절들의 주장 및 ‘知’ 개념에 대한 분석으로 장원태, 「전국시대 인성론의 형성과 전개」 (박사학위 논문, 서울대학교, 2005), 90-96를 참조.

인간이 태어나 고요한 것이 하늘이 부여한 본성이나, 자극되어서 그 후에 움직이게 되니[感而後動] [고요한] 본성이 해를 입게 된다. 외물이 이르러서 ‘정신’이 반응하는 것이 ‘지’의 움직임이니[物至而神應, 知之動也], ‘지’가 외물과 접하여서[知與物接], 호오[好憎]가 거기에 생겨난다. 호오가 형태를 이루어 지각이 외부로 유인되면 돌아오지 못하게 되니, 천리가 사라지게 된다.⁴⁸⁾

우선 이 구절들은 인간이 외부 대상에 대한 지각 반응을 산출하게 되는 과정을 기계적인 ‘감응’(感應)의 작용, 즉 ‘자극-반응’ 작용의 일종인 것으로 기술하고 있다. 이들의 이러한 기술 방식은 앞서 언급한 것과 같은 지각 반응의 수동성을 잘 포착해 주고 있다. 즉, 어떠한 외적인 ‘자극’이 없이는 인간은 본래 홀로 고요하게 존재할 뿐이어서 외부 세계에 대해 아무런 작용도 행하지 못한다. 그러나 우선 외부 대상으로부터의 어떠한 ‘자극’이 주어져 그것이 지각된다면, 인간은 자신의 의지와 무관하게 반드시 그 자극에 대해 모종의 ‘반응’을 수동적으로 산출하게 된다. 그리고 특정한 ‘자극’이 그 순간 구체적으로 어떠한 ‘반응’을 초래하는지는, 여타의 일반적인 ‘감응’ 작용이 그러하듯이 인간의 작위적 제어의 영역을 벗어난 자연적, 자발적인 기체에 의해 결정된다. 그런데 이들 구절이 말하고 있듯이, 이처럼 외부로부터의 감각적 자극에 의해 수동적으로 촉발되는 지각 반응들은 ‘호오’로 요약될 수 있는 감정적인 내용을 담고 있게 되며, 나아가 그러한 감정적인 내용이 담긴 지각 반응은 “좋아하기 때문에 가지려 한다”, “싫어하기 때문에 피하려 한다”는 개인적 욕망으로서 표현될 수밖에 없다.

문제는 외부 대상에 대한 감각적인 욕망이라는 지각 반응들로부터는, 위 인용문들에서의 경우 ‘천리의 소멸’이라는 말로 표현되고 있는, 부정적인 결과들이 초래되기 쉽다는 점에 있다. 가령 인간이 이와 같이 자연적이고 수동적인 기체로 발생하게 되는 자신의 욕망들을 그대로 방치

47) “人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。” 「樂記」，『禮記』。

48) “人生而靜，天之性也；感而後動，性之害也；物至而神應，知之動也。知與物接，而好憎生焉。好憎成形而知誘於外，不能反己，而天理滅矣。” 「原道訓」，『淮南子』。

한다면, 그의 삶은 외부 세계로부터의 감각적, 순간적 자극들에 의해 끌려 다니며 그것에 종속당할 수밖에 없을 것이고, 나아가 인간의 사회 또한 각자가 자신의 사적인 욕망을 충족시키려는 개인들로 인해 혼란으로 치닫게 될 것이다.

그렇다면 인간은 어떻게 자신의 자연스러운 지각 반응에서 초래되는 부정적인 결과들을 방지하고 외부 세계와 이상적인 관계를 맺게 될 수 있을까? 우선 인간이 자신에게 주어진 외적 자극을 지각하고 그것에 대한 수동적인 반응으로서 욕망을 산출할 수 있는 것은, 외부 세계와의 이러한 양상의 ‘감응’ 관계를 가능하게 해 주는 무언가가 인간의 내부에 존재하고 있기 때문이다. 가령 식물이나 무생물과 같은 존재들은 이 무언가를 자신의 내부에 결여하고 있기 때문에, 인간이나 동물과는 달리 외부로부터의 자극이 주어져도 그것을 지각하지 못하고, 따라서 감정적인 반응이 아닌 단지 물리적이거나 생화학적인 반응만을 산출한다. 위 인용문들에서 이와 같은 지각 반응 작용의 근원은 ‘지’(知)라는 말로 공통적으로 지칭되고 있다. 외물의 자극이 인간에게 다 다르면 이 ‘지’라는 존재가 그것을 지각하거나(“物至知知”) 그것과 접하여서(“知與物接”), 이로부터 ‘호오’라는 감정적 반응이 산출된다는 것이다. 그러므로 인간이 외부 대상의 자극에 대해 감각적인 욕망이라는 지각 반응을 산출하고 있는 것은, 궁극적으로 인간이 가지고 있는 이 ‘지’라는 지각 반응의 근원이 외적 자극에 대해 그와 같은 반응을 내는 존재이기 때문인 것이 된다.

따라서 이처럼 ‘지’라는 말로 지칭되고 있는 감정적 지각 반응의 근원이 과연 어떠한 존재인가에 따라, 지각 반응의 본질적인 수동성에서 발생하는 문제들의 극복을 위해 인간이 무엇을 할 수 있고, 무엇을 해야 하는가도 달라지게 될 것이다. 가령 위 「악기」의 경우 ‘지’의 작용과 인간의 ‘본성’[性]의 작용이 모두 ‘외부 대상에 의해 자극되어 욕망, 즉 천리의 소멸로 이어지게 되는 비이상적인 호오를 산출하는 것’으로서 제시되고 있다. 이는 감정적 욕망의 근원으로서의 ‘지’가 곧 인간의 ‘본성’에 다름 아니라는, 즉 인간이란 본질적으로 외부 대상을 감각적으로 욕망하는 존재에 불과하다는 이해를 나타내고 있는 것이다. 그리고 이러한

경우 인간이 자신의 비이상적인 지각 반응 양상의 폐해를 방지하기 위해 우선적으로 해야 할 일은, 「악기」의 “호오가 내부에서 절제되지 못하면... 천리가 사라지게 된다”[好惡無節於內... 天理滅矣]는 표현에서 나타나고 있는 것과 같이, 외부 대상의 자극으로 인해 감정적인 지각 반응이 산출될 때마다 옳고 그름에 대한 어떠한 외적인 기준을 가지고 그것을 반성하고 검열하여, 그 지각 반응이 그릇된 감정이나 욕망일 경우 행동으로만은 표출되지 못하도록 절제하는 것일 터이다.⁴⁹⁾

그런데 이처럼 인간의 수동적인 지각 반응은 감각적 욕망일 수밖에 없으며, 따라서 인간이 이상적인 존재가 되기 위해서는 항상 어떠한 외적인 규범에 의존하여 자신의 지각 반응들을 제어하여야 한다는 이론은, 인간은 수행을 통해 깨달음이라고 하는 궁극적 이상 상태에 도달할 수 있다는 불교의 종교적 전제와는 정합적일 수 없는 것이었다. 하지만 신불멸론이 전개되던 당시의 중국 문인들은 인간의 지각 반응에 대해 바로 이와 같은 이해를 가지고 있었고, 이에 기초하여 불교의 수행론을 비판하였다. 이는 곧 당시의 중국 불교에게는 인간의 지각 반응에 대한 새로운 이론이 요청되고 있었음을 의미하는 것이다. 그리고 중국 불교 사상가들이 이러한 과제의 해결을 위해 주목하게 되는 것은, 위 『회남자』의 구절에서 보이듯이 지각 반응 작용의 근원을 의미하는 또 다른 전통적 개념이었던 ‘정신’[神]과, 이 ‘정신’은 불멸한다는 불교 경전의 교리였다.

이하의 논의에서는 우선 「악기」에서 확인한 것과 같은 지각 반응 이론과 초기 중국 불교가 가지고 있었던 깨달음의 상태에 대한 이해 사이의 원리적 부정합성을 확인하고, 인간의 지각 반응에 대한 이러한 입장이 구체적으로 어떻게 불교를 비판하는 근거로 활용될 수 있었는지를 중국 문인들의 배불 논변을 중심으로 검토하여, 당시 중국 불교도들에게 부가되고 있었던 사상사적 과제의 면면들을 파악해 보도록 하겠다.

49) 중국 사상사에 있어서의 이와 같은 사유의 개괄은 정원재, 「지각설(知覺說)에 입각한 이이(李珣) 철학의 해석」 (박사학위 논문, 서울대학교, 2001), 17-21을 볼 것.

2. 심무의 논쟁과 불교적 깨달음의 상태

4세기 중국의 대표적인 재가 불교 신자였던 치초(郗超, 336-377)의 다음과 같은 설명은, 불교라는 종교가 인간의 감정과 욕망에 대해 가지고 있는 기본적인 입장을 잘 나타내고 있다. 이는 치초가 불교 교리의 요점을 정리하여 저술한 『봉법요』(奉法要)에 등장하는 구절이다.

‘여섯 가지 감정’[六情]이라는 것은, ‘여섯 가지 쇠함’[六衰]이라고도 하고 또한 ‘여섯 가지 욕망’[六欲]이라고도 한다. 눈이 형상을, 귀가 소리를, 코가 냄새를, 혀가 맛을, 몸이 섬세함이나 매끄러움을, 마음이 식(識)을 [각각] 감수[受]하는 것을 일컫는다.... 오음과 여섯 가지 욕망이 대개 생사[윤회가 반복되는 일]의 근본인 것이고, 죄와 고통이 말미암게 되는 바이다. 이들을 소멸시키고 제어하는 방법[消御之方]은 모두 여러 경전에 실려 있다.⁵⁰⁾

우선 치초에 따르면 불교 또한 앞서 본 「악기」와 유사하게, 인간이 육체적 감각을 통해 외부의 감각적 자극을 받아들임과 동시에 산출하게 되는 반응들은 본질적으로 ‘감정’이자 ‘욕망’일 수밖에 없다고 보는 입장을 가지고 있다. 그리고 불교 역시 인간의 이러한 자연스러운 지각 반응으로 인해, 생사윤회의 반복, 악한 욕망에 따르는 응보, 욕망이 좌절되는 괴로움들과 같은 부정적인 결과들이 초래된다고 이해하고 있으며, 따라서 불교의 경전은 이러한 감정과 욕망을 “소멸시키고 제어하는”[消御] 방법을 사람들에게 가르치는 것이라고 한다. 치초는 또한 위 서술에 이어 인간의 마음에 대해 설명하면서, “도를 수행하는 사람은 반드시 홀로 있을 때조차 마음에 대해 근신하면서, 미세한 사려[慮]의 발생도 잘 방어해야 한다”⁵¹⁾고, 즉 인간은 경계를 놓치지 않고 자신의 마음에 어떠한 반응이 생겨날 때마다 그것을 절제하여야 한다고도 말한다. 이 역시 호오의 내적 절제를 주장하는 「악기」의 입장을 연상시킨다. 한편 이와

50) “六情：一名六衰，亦曰六欲。謂目受色，耳受聲，鼻受香，舌受味，身受細滑。心受識.... 五陰六欲，蓋生死之原本，罪苦之所由。消御之方，皆具載衆經。” 郗超，『奉法要』，『弘明集』卷13，T 52:87a9-12.

51) “行道之人，必慎獨於心，防微慮始。” 郗超，『奉法要』，T 52:87a17-18. “君子慎其獨也。” 「中庸」，『禮記』 참조.

같은 최초의 불교 이해는, ‘여섯 가지 감각 기관’(ṣaḍ-āyatana)이 외부 대상과 ‘접촉’(sparśa)하게 되면, 좋다거나(sukha) 싫다거나(duḥkha) 덤덤하다는(upekṣā) 세 종류의 ‘감정’(vedanā)과 이에 따른 ‘욕망’(tṛṣṇā)이 발생하여 인간은 괴로운 윤회전생의 과정을 반복하게 되는 것이며, 따라서 인간은 이러한 인과의 연결고리를 끊어야 한다는 초기 불교의 십이연기 설에서도 크게 벗어나지 않은 것이다.

그러나 이러한 상호 간의 유사점에도 불구하고, 불교는 결코 「악기」가 그러하듯이 이러한 감정적 반응들이 인간이 외부 대상의 자극에 대해 산출할 수 있는 유일한 종류의 지각 반응이라고는 여길 수 없었다. 이를 방증하는 사례로, 4세기 중국 불교에서 ‘심무의’(心無義)라는 학설을 둘러싸고 발생했던 논쟁이 있다.

심무의는 반야계 경전의 공 사상에 대한 초기 중국 불교의 학설들 중 하나로서, 불교 경전이 설하는 ‘물질의 공함’[色空]에 대해 이는 외부 세계의 물질이 정말 존재하지 않는다는 것이 아니라 단지 물질에 대한 마음의 표상이 공하다는 의미라는 해석을 펼친 것으로 유명하다. 그리고 이들은 불교가 말하는 깨달음의 상태에 대해서도 독특한 입장을 가지고 있었다. 즉, 다음에서 보이듯이 심무의는, 불교가 말하는 ‘공’의 진리를 깨달은 이상적 인간의 상태란 외부 대상에 대한 지각 반응 자체를 제거하여 그것에 대해 어떠한 표상, 상념, 집착도 발생시키고 있지 않게 된 상태라고 주장하였다. 그리고 곧 확인하게 되듯이 심무의의 이러한 이해는 경전적 근거를 완전히 결여하고 있는 것이 아니었다.

[불경에서] 물질과 물질의 본성이 공하다는 것은, [기실] 물질은 공할 수 없지만 다만 마음에 있어서 [물질에 대한 지각을] 비우는 것을 통해 공관(空觀)을 얻을 수 있다는 것을 밝혀, “물질이 공하다”고 한 것이다. 물질은 결코 공할 수 없다.⁵²⁾

불경 중에서 못 존재가 공하다고 설하는 것은, 심체(心體)로 하여금 망념을

52) “言心無義者，亦引經云：色，色性空者，明色不可空，但空於心，以得空觀，故言色空。色終不可空也。”吉藏，『二諦義』卷上，T 45:84a23-25.

비우고 집착하지 않게 하기 위해서 ‘없다’[즉 공하다]고 한 것이지, 외물이 공한 것은 아니다.⁵³⁾

무릇 ‘유’(有)라는 것은 형체가 있는 것이고, ‘무’(無)라는 것은 형상이 없는 것이다. 그러한즉 형상이 있다면 ‘무’라고 할 수 없고, 형체가 없다면 ‘유’라고 할 수 없다. 그러므로 ‘유’는 진실로 존재하는 것이며, 물질은 진실로 물질인 것이다. 경전에서 이른바 “물질이 없다”[色爲無]라고 하는 것은, 단지 내부의 그 마음이 외부의 물질에 얽매이지 않으면, 외적인 물질[에 대한 지각]이 마음속에서 사라지게 된다는 것이니[但內其心, 不滯外色, 外色不存衿情之內], [이러한 상태에서는 물질이] 없는 것이 아니면 무엇이겠는가? 어찌 텅 빈 모습으로 형체가 없기에 물질이 없다고 하는 것이겠는가?⁵⁴⁾

무릇 ‘유’(有)라는 것은 형체가 있는 것이고, ‘무’(無)라는 것은 형상이 없는 것이다. 형상이 있다면 ‘무’라고 할 수 없고, 형체가 없다면 ‘유’라고 할 수 없다. 그런데도 경전에서 “물질이 없다”[色無]고 하는 것은, 단지 내적으로 그 마음을 그치라는 것이지, 외부의 물질이 공하다는 것은 아니다. 그저 내적으로 그 마음을 정지시켜 외부의 물질에 대해 생각하지 않게 되면, 곧 물질에 대한 상념이 사라지게 된다[但內停其心, 令不想外色, 卽色想廢矣].⁵⁵⁾

그런데 심무의가 가지고 있었던 이상적 인간의 상태에 대한 이와 같은 이해는, 불교가 인간의 지각 반응은 감정적 욕망일 수밖에 없다는 전제를 받아들일 경우 불가피하게 취할 수밖에 없게 될 입장이기도 했다. 우선 앞서 본 치초의 서술처럼, 불교는 모든 호오와 같은 감정들은 윤회 전생을 지속시키는 원인을 제공하기 때문에 단지 “제어”되어야 할 뿐만

53) “經中說諸法空者, 欲令心體虛妄不執, 故言無耳. 不空外物.” 吉藏, 『中觀論疏』卷2, T 42:29a26-28.

54) “二諦搜玄論云: 晉竺法溫爲琛法師弟子也. 其製心無論曰: 夫有, 有形者也; 無, 無象者也. 然卽有象不可謂無, 無形不可謂有. 是故有爲實有, 色爲眞色. 經所謂色爲無者, 但內其心, 不滯外色, 外色不存衿情之內, 非無如何? 豈謂廓然無形, 爲無色乎?” 安澄, 『中論疏記』卷7, T 65:169b4-9.

55) “竺法溫法師心無論云: 夫有, 有形者也; 無, 無像者也. 有像不可言無, 無形不可言有. 而經稱色無者, 但內止其心, 不空外色. 但內停其心, 令不想外色, 卽色想廢矣.” 惠達, 『肇論疏』卷上, X 54:59a24-b3. 湯用彤, 『漢魏兩晉南北朝佛教史』, 270의 교정에 따름.

아니라 “소멸”되어야 한다고까지 보는 입장에 있다.⁵⁶⁾ 즉, 불교는 인간이 자신의 지각 반응을 적절히 제어하는 것을 통해 선한 감정과 선한 욕구에 의거한 행동만을 실천하게 되더라도 이는 더 나은 환경에서의 또 다른 환생을 초래할 뿐이므로, 이러한 선한 감정마저도 버려야만 윤회전생으로부터의 궁극적인 해탈이 달성될 수 있는 것이라고 생각한다.⁵⁷⁾ 나아가 이러한 과정을 거쳐 도달된 해탈의 상태에서 역시, 인간은 그것의 선악을 불문하고 그 어떠한 감정이나 욕망도 가지고 있지 않아야 할 것이다. 그런데 만약 「악기」의 입장처럼 인간이 외부 대상의 자극에 대해 감정적 반응만을 산출할 수 있는 존재라면, 불교가 생각하는 해탈을 향한 수행과 해탈의 상태는 과연 오직 심무의가 주장하는 것과 같이 외적 자극에 의해 지각 반응이 발생하는 과정 자체를 원천적으로 차단하여서만 이루어질 수 있을 것이다.

하지만 불교적 이상 상태에 대한 심무의의 이러한 생각은 동시대 불교도들에게 의해 받아들여지지 못했던 것으로 보인다. 『고승전』에서는 심무의가 이를 “삿된 이론”[邪說]으로 규정한 동시대 승려들(이 중에는 훗날 신불멸론을 대표하는 저술을 남기게 될 혜원도 포함되어 있었다)에 의해 “경전에 근거하여”[據經] 논파되고 웃음거리로 전락하여 결국 사라지게 되었다고 기술되고 있고,⁵⁸⁾ 『세설신어』(世說新語)에서는 심무의의 창시자가 동료 승려에게 “밥을 빌어먹기”[辦得食] 위해 고안해낸 이론에 매달린다는 이유로 꾸중 받는 일화가 등장하는 등,⁵⁹⁾ 심무의는 동시대 불교도들에 의해서 철저히 배척받았던 학설이었던 것으로 전해지고

56) 이는 郗超의 다음과 같은 주장에서도 잘 나타나고 있다. “夫欣得，惡失，樂存，哀亡，蓋弱喪之常滯，有生所感同.... 是以學者必歸心化本，領觀玄宗。玩之珍之，則衆念自廢。廢則有忘，有忘則緣絕。緣報既絕，然後入於無生。既不受生，故能不死.... 泥洹經云：心識靜休，則不死不生。” 郗超，『奉法要』，T 52:88c19-26.

57) 가령 다음에서 郗超는 처음 수행을 시작하는 자의 경우 감정이 없을 수 없고, 감정이 없을 수 없는 이상 선한 감정이 아니라면 악한 감정일 수밖에 없으므로, 불교는 선한 감정에 의지하기를 요구하지만, 선한 감정도 궁극적으로는 번뇌에 근거를 두고 있는 것이라고 한다. “夫生必有情，天勢率至。不定於善，必在於惡。是以始行道者，要必有寄，寄之所因，必因乎有。有之所資，必資乎煩。” 上同，T 52:88c19-26.

58) 『高僧傳』卷5，T 50:354c13-20.

59) 「假譎」，『世說新語』.

있다. 그리고 동시대 중국 불교가 가지고 있었던 불교적 깨달음의 상태에 대한 표준적 이해를 보여 주는 다음과 같은 구절들은, 심무의가 이토록 비판을 받았던 주된 이유 중 하나가 깨달음의 상태에서 인간은 어떠한 지각 반응도 하지 않는다는 그들의 이해에 있었을 것임을 알려 준다. 이들은 4세기 중국 불교를 대표한 학승들이었던 석도안(釋道安, 312-385), 지도림(支道林, 314-366)의 글에서 등장하는 기술들이다.

인간이 생사[윤회의 세계]에 존재함은, [과거, 현재, 미래의] 삼세 안에 방랑하며 체제하는 것이고, [육계, 색계, 무색계의] 구지(九止)에서 표랑하며 얽혀 있는 것이며, 여덟 가지[번뇌]의 속박됨에 얽매어 있는 것이다.... 사성제[四諦]는 밝게 반영하는 바가 있으니, [윤회의 세계인] 구지를 밝게 반영하고, 팔정도[八解]는 바로 잡는 바가 있으니, 여덟 가지[번뇌]의 삿됨을 바로 잡는다. 삿됨이 바로 잡히면 곧 나아감에 있어 평온하지 않은 경우가 없고, 세계[止]가 밝게 반영되면 곧 나아감에 있어 화평하지 않은 경우가 없다. 나아감에 있어 화평하지 않은 경우가 없기에 통달한 관조가 널리 통하게 되고, 나아감에 있어 평온하지 않은 경우가 없기 때문에 신묘한 변화로 계기에 반응하게 된다. 신묘한 변화로 계기에 반응하니 “서두르지 않더라도 빠르게 나아가며”⁶⁰⁾[神變應會則不疾而速], 통달한 관조가 널리 통하니 말이 없이도 교화를 펼치게 된다[洞照傍通則不言而化]. 말이 없이도 교화하므로 “버리는 사람이 없고”⁶¹⁾, “서두르지 않더라도 빠르므로” 빠뜨리는 중생이 없다.⁶²⁾ [이처럼 깨달은 자가] 중생을 빠뜨리지 않고 사람을 버리지 않을 수 있는 것은, [그가 도달한] 선정과 지혜에서 유래하는 것이다. 그러므로 『출요경』(出曜經)에서는 “선정과 지혜에서부터 이끌면 열반에 가까워질 수 있다”고 하는 것이니, 어찌 허망하겠는가?⁶³⁾

60) “夫易，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志。唯幾也，故能成天下之務。唯神也，故不疾而速，不行而至。”「繫辭上」，『周易』。한편 『高僧傳』은 心無義에 대한 토론 자리에서 慧遠이 이들의 이론을 논파할 때 사용한 결정적인 구절이 바로 이것이었던 것으로 전하고 있다. 58번 주 참고. 이는 다시금 당시 중국 불교에서 心無義의 학설이 문제가 되었던 것이, 성인의 상태에 대한 그들의 이해이었을 것임을 암시해 준다.

61) “聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。”『道德經』。

62) “曲成萬物而不遺。”「繫辭上」，『周易』。

63) “人在生死，莫不浪滯於三世，飄縈於九止，綢繆八縛者也.... 四諦所鑒，鑒乎九止；八解所正，正乎八邪。邪正，則無往而不恬；止鑒，則無往而不愉。無往而不愉，故能洞照

무릇 지극한 경지에 이른 사람이란, 여러 묘함을 비추고 통달하여, 굳은 정신이 현묘히 아득해진 자이고[覽通群妙, 凝神玄冥], 비워진 신령으로 메아리처럼 반응하여, 감화가 통하는 것에 한계가 없는 자이다[虛靈響應, 感通無方]. [그는] 조화로운 덕을 건립하여 변화를 접하고, 현묘한 가르침을 시설하여 정신을 깨우치고[設玄教以悟神], 지나간 자취를 서술하여 막힌 것을 제거하며, 정리된 규범을 베풀어 근원을 일깨워 준다. 변화에 따라서 통달을 구하지만, 일이 끝나면 교화를 그친다[因變以求通, 事濟而化息]. 재능에 맞추어 본분을 온전하게 해주지만, 본분이 만족되면 곧 가르침을 폐한다[適任以全分, 分足則教廢]. 그러므로 진리[의 영역]은 변화[의 세계]와 다른 것이고, 변화는 진리와 다른 것이다. 가르침은 [성인의] 본질과 다른 것이고, 본질은 가르침과 다른 것이다. 천가지, 만가지의 변화는 모두 진리의 바깥에 있는 것이니, 정신이 어찌 움직이겠는가[神何動哉]? [그러나] 움직이지 않으므로 변화에 반응함이 무궁한 것이다[以之不動故應變無窮].⁶⁴⁾

이와 같이 당시의 중국 불교를 대표한 사상가들은, 인간이 번뇌를 버리고 선정과 지혜를 닦는 불교적 수행을 통해 깨달음의 상태에 이르게 되더라도 외부 세계와의 수동적인 자극-반응 관계를 완전히 폐하게 되는 것이 아니라, 오히려 외부 세계로부터의 자극을 지각하고(“洞照”, “覽通”), 이에 대해 수동적으로 반응하면서(“應會”, “響應”, “應變”), 그때그때의 계기와 개개 중생의 근기에 적합한 이상적인 교화를 산출하게 되는 것이라고 이해하고 있었다.⁶⁵⁾ 그리고 이는 실로 여러 불교 경전들이 전

傍通; 無往而不恬, 故能神變應會; 神變應會, 則不疾而速; 洞照傍通, 則不言而化. 不言而化, 故無棄人; 不疾而速, 故無遺物; 物之不遺, 人之不棄, 斯禪智之由也. 故經曰: 道從禪智得近泥洹. 豈虛也哉?” 釋道安, 「人本欲生經序」, 『人本欲生經註』, T 33:1a7-16.

64) “夫至人也, 覽通群妙, 凝神玄冥; 虛靈響應, 感通無方. 建同德以接, 設玄教以悟神; 述往迹以搜滯, 演成規以啓源. 或因變以求通, 事濟而化息; 適任以全分, 分足則教廢. 故理非乎變, 變非乎理; 教非乎體, 體非乎教. 故千變萬化, 莫非理外, 神何動哉? 以之不動故應變無窮.” 支道林 「大小品對比要抄序」, 『出三藏記集』卷8, T 55:55b18-25. “理非乎變, 變非乎理; 教非乎體, 體非乎教”의 해석은 Zürcher, *Conquest*, 125를 참고하였다.

65) 특히 “或因變以求通, 事濟而化息; 適任以全分, 分足則教廢”란 표현은 성인이 행하는 교화의 수동적인 성격을 잘 표현해 주고 있다. 물론 성인의 상태에 대한 이러한 이해는 중국 사상에 있어 전통적인 성인관 중 하나이기도 했다. Zürcher,

하는 부처의 모습에 가까운 것이기도 하다. 그는 모든 감정적 번뇌와 의욕을 제거하였음에도 외부 세계와 관계하며 이상적 교화를 펼친 자였던 것이다. 따라서 불교의 진리에 도달한 상태에서는 외부 세계에 대해 어떠한 지각 반응도 일어나지 않는다는 심무의의 주장은 주류 중국 불교의 거센 반발을 일으킬 수밖에 없었을 것이다.⁶⁶⁾

심무의에 대한 비판에 직접 참여했던 학승 중 한 명인 축도일(竺道壹)의 『신이제론』(神二諦論)이라는 저술은 과연 이러한 이유에서 심무의의 주장을 부정하기 위해서 쓰인 것으로 보인다.⁶⁷⁾

석도일은 『신이제론』을 저술하여 말하였다. ‘일체제법은 환화(幻化)와 같다. 모두 환화와 같으므로 현상적인 진리[世諦]라고 한다. 다만 심신(心神)이 진실로 공(空)하지 않으니 이를 절대적인 진리[第一義諦]라고 한다. 만약 정신[神] 역시 공하다면 가르침은 누구에게 설해지는 것이며, 누가 도를 수행하여 범부를 떠나 성인이 되는 것이겠는가? 그러므로 정신이 공하지 않다는 것을 알 수 있다.’⁶⁸⁾

이처럼 축도일은, 공한 것은 오히려 외부 세계의 못 존재들이고 인간의 마음과 정신이야말로 참된 실재자인 것으로서, 성인이 되기 위한 수행의 과정 내내 심신(心神)이 지속되어 그 과정의 주체로서 존재하는 것이지, 결코 수행에 의해 사라지게 되는 것이 아니라고 심무의를 반박하고 있다. 그리고 이는 곧 이러한 과정을 거쳐 깨달음에 도달한 인간 역시 심무의의 생각처럼 자신의 마음을 완전하게 비우고 있는 것이 아니라, 평범한 인간들과 마찬가지로 여전히 ‘정신’을 소유한 채 외부 대상에 대한 모종의 지각 반응을 산출할 것이라는 주장이기도 하다.

Conquest, 90-91 및 Sharf, *Coming to Terms*, 90-93을 볼 것. 그러나 이러한 이해의 인도 불교적 전거가 전무한 것은 아니다. Ibid, 97-114를 볼 것.

66)

67) 竺道壹과 心無義 간의 관계에 대해서는 湯用彤, 『漢魏兩晉南北朝佛教史』, 265-66, 270-2 참조.

68) “第一釋道壹, 著神二諦論云: 一切諸法皆同幻化. 同幻化故, 名爲世諦. 心神猶眞不空, 是第一義. 若神復空, 教何所施, 誰修道隔凡成聖? 故知神不空.” 安澄撰, 『中論疏記』, T 65:95a3-7.

또한 5세기 초에 쓰인 승조(僧肇, 384-414) 『반야무지론』(般若無知論)의 다음과 같은 논의들 역시 심무의가 중국 불교 내에 파생한 문제 의식과 무관하지 않을 것으로 보인다.

『방광반야경』에서는 말한다. “반야는 모습[相]을 가지고 있지 않아, 생하거나 멸하는 모습이 없다.” 『도행반야경』에서는 말한다. “반야는 지각하는 바도 없고, 보는 바도 없다[無所知, 無所見].” 이는 ‘지혜’의 관조의 작용[智照之用]을 판별한 것인데, 모습도 없고 ‘지각’[知]도 없다고 하는 것은 왜이겠는가?

과연 모습이 없는 지각이 있으며, 지각이 없는 관조가 있다는 것이 명백하다[果有無相之知, 不知之照, 明矣]. 무엇인가? 무릇 지각하는 바가 있으면, 곧 지각하지 않는 바도 있다. [그러나] 성인의 마음은 지각하는 것이 없으므로, 지각하지 않는 바 또한 없는 것이다. 지각하지 않는 지각을 곧 ‘일체지’(一切知)라고도 한다. 그러므로 경전에서 “성인의 마음은 지각하는 바가 없으니, 지각하지 않는 바도 없다”고 한 것이, 믿을 만하다. 성인은 그 마음을 비우나 그 관조를 충실하게 하니, 종일토록 지각하지만 일찍이 지각한 적이 없는 것이다. 그러므로 잠잠하게 빛나면서도 그 빛을 감추고, 마음을 비우면서도 그 관조를 현묘하게 하며, 지혜를 닫고 총명함을 폐하면서도 홀로 깨달아 아득하게 존재하는 것이다.

그러한즉 ‘지혜’에는 궁극적이고 아득한 관조가 있지만 거기에 ‘지각’은 없는 것이고[智有窮幽之鑒, 而無知焉], ‘정신’에는 계기에 응하는 작용이 있지만 거기에 ‘사려’는 없는 것이다[神有應會之用, 而無慮焉]. ‘정신’은 ‘사려’가 없기에 세상의 바깥에서 홀로 위대해질 수 있는 것이고, ‘지혜’는 ‘지각’이 없기에 현상의 바깥을 현묘히 관조할 수 있는 것이다.⁶⁹⁾

성인은 그것[즉 반야]로써 영(靈)하게 되니, 따라서 [마음이] 비워져 있으면서도 그 관조를 잃지 않는 것이고, [반야는] 형상도 없고 이름도 없으니, 따

69) “放光云：般若無所有相，無生滅相。道行云：般若無所知，無所見。此辨智照之用，而曰無相無知者何耶？果有無相之知，不知之照，明矣。何者？夫有所知，則有所不知。以聖心無知，故無所不知。不知之知，乃曰一切知。故經云：聖心無所知，無所不知。信矣。是以聖人虛其心而實其照，終日知而未嘗知也。故能默耀韜光，虛心玄鑒，閉智塞聰，而獨覺冥冥者矣。然則智有窮幽之鑒，而無知焉；神有應會之用，而無慮焉。神無慮，故能獨王於世表；智無知，故能玄照於事外。” 僧肇，『肇論』，T 45:153a24-b5.

라서 관조를 하면서도 그 비어있음을 잃지 않는다. 관조가 비어있음을 잃지 않으므로, 혼탁[의 세계를 접]하면서도 넘치지 않을 수 있는 것이고, 비어있지만 그 관조를 잃지 않으므로, 움직이면서 추대한 것들을 접할 수 있는 것이다[虛不失照, 故動以接麤]. 그러므로 성인의 ‘지혜’의 작용은 한시도 소멸한 적이 없지만, 그 형상을 구하려 한다면 잠시도 얻을 수 없는 것이다. 따라서 [『유마경』에서는] 보적이 “마음이나 뜻이 없음”[無心意]으로써 나타나 작용한다”는 말을 한 것이다.⁷⁰⁾

그러므로 성인의 공은 천지보다도 높지만 [그는] 인(仁)하지 않으며,⁷¹⁾ [그의] 밝음은 해나 달을 넘어서 있지만 아득히 어둡다. 어찌 나무나 돌과 같이 그 마음이 어두워 지각이 없을 따름이겠는가? 진실로 [성인이] 사람들과 다른 점은 ‘神明’(神明)에 있으니, 현상이나 모습으로 구할 수가 없는 것일 따름이다.⁷²⁾

여기서 승조가 인용하고 있는, 깨달은 자의 내면에는 어떠한 형상도 없고, 지각하는 바도 없고, “마음이나 뜻이 없다”(無心意)고 하는 반야계 경전의 구절들은, 깨달음의 상태에 대한 심무의의 이해를 지지하고 있는 것으로 이해되기 쉬웠을 것이다. 그러나 승조는 이러한 이해는 잘못된 것이라고 주장한다. 즉, 깨달은 자는 과연 자신의 마음을 비워 ‘지각’[知]도 없고, ‘사려’[慮]도 없고, ‘인한 감정’[仁]도 없는 존재이지만, 결코 심무의가 생각하듯 돌이나 나무와 같은 무정물처럼 어떠한 지각 반응도 산출하지 않는 존재인 것은 아니다. 깨달은 자들은 보통의 인간이 가지고 있는 ‘지각’, ‘사려’와 같은 능력과는 이질적인 ‘지혜’[智], ‘정신’[神], ‘神明’(神明)이라는 이상적인 지각 반응의 능력을 갖춘 채로, 여전히 외부 세계를 지각하고(“窮幽之鑒”, “虛不失照”) 그것에 대한 반응을 산출한다(“應會之用”, “動以接麤”)는 것이다. 그리고 여러 불경에서 마치 깨달은

70) “聖以之靈, 故虛不失照; 無狀無名, 故照不失虛. 照不失虛, 故混而不渝; 虛不失照, 故動以接麤. 是以聖智之用, 未始暫廢, 求之形相, 未暫可得. 故寶積曰: 以無心意而現行.” 上同, T 45:153b10-14

71) “天地不仁, 以萬物爲芻狗; 聖人不仁, 以百姓爲芻狗.” 『道德經』.

72) “夫聖人功高二儀而不仁, 明逾日月而彌昏. 豈曰木石瞽其懷, 其於無知而已哉? 誠以異於人者神明, 故不可以事相求之耳.” 僧肇, 『肇論』, T 45:153b26-29.

자에게는 지각 반응이나 마음이 없다고 설하는 것은, 다만 이 ‘지혜’, ‘정신’과 같은 능력에는 우리가 관찰하거나 우리의 언어로 포착할 수 있는 현상적 속성들이 결여되어 있기 때문이라고 한다.

이상의 검토와 같이, 외부 대상에 대한 인간 지각 반응의 유일한 양상이 감정적 욕망이라는 이해가 인간은 자신의 감정과 욕망을 제거하여야 한다는 불교의 입장과 결합하였을 때의 필연적 귀결인 심무의적 수행론과 해탈론은 불교로서는 결코 받아들일 수 없는 것이었다. 그리고 초기 중국 불교는 이 심무의가 제기한 문제들로 인해, 인간이 모든 감정과 욕망을 버리고 깨달음을 얻게 되더라도 여전히 그는 모종의 방식으로 외부 세계의 자극에 대해 수동적인 지각 반응을 산출할 것이라는 생각을 보다 명료하게 형성해 나아가고 있었다. 그러나 이 두 종류의 이질적 지각 반응, 즉 수행 이전 인간의 감정적인 지각 반응과 깨달음을 얻은 인간의 감정적이지 않은 지각 반응의 관계가 무엇인지에 대해서는 아직까지 체계적인 이해를 제시하지 못하고 있었다.

3. 배불 논변의 지각 반응 이론

앞서 보았듯이 초기 중국 불교는 인간이 불교적 수행을 통해 깨달음을 얻게 되면, 외부 세계에 대해 감정적 지각 반응이 아닌 지각 반응을 산출하는 존재로 변화하게 된다고 주장하고 있었다. 그러나 우리가 경험적으로 관찰할 수 있듯이, 이 현실의 인간들은 분명 외부 대상의 자극에 대해, 항상 문제의 가능성을 내포되어 있는 감정적인 지각 반응만을 산출할 수 있는 존재이다. 그렇다면 인간의 이러한 보편적이고 기본적인 지각 반응의 양상이 과연 후천적 수행을 통해 변화할 수 있는 것일까? 그리고 감정이 결여된 지각 반응만을 수동적으로 산출하는 불교적 깨달음의 상태란 과연 실재하는 것일까? 당대의 중국 문인들은 바로 이와 같은 의문들에 근거하여 불교를 비판한다.

우선 4세기말 혜원 및 그의 재가 제자 주속지(周續之)와 서신을 왕래하며 보웅설의 진실성에 대해 논쟁한 중국의 문인 대규(戴逵, 326-396)의 불교 비판에 대해 분석하여 보겠다.⁷³⁾ 그는 이 논쟁의 발단

이 된 그의 『석의론』(釋疑論)에서 가상의 화자를 통해, 선업을 쌓은 자에게도 재앙이 도래하고 악업을 쌓은 자에게도 경사가 도래하는 경우를 많이 볼 수 있다고 지적하며 불교의 인과응보설이나 중국의 천인감응설에 대해 의문을 제기한 후, 다음과 같은 질문을 던진다.

무릇 다섯 가지의 감정과 여섯 가지의 욕망이란 사람의 마음이 항상 가지고 있는 것들이므로[夫五情六慾, 人心所常有], [이들을] 깎아내 꾸미는 것이나 막아서 그치게 하는 것은 외적으로 노력해야하는 지극한 괴로움입니다. 만약 [악업을] 취하고 [선업을] 버리는 일들에 대해 다른 사람이나 귀신이 재앙을 내리지 못한다면, 왜 그저 그 [감정과 욕망이] 달게 여기는 바를 따르지 않고 [그것을 절제하는] 괴로움을 강요하여야 하는 것입니까? 이 의문을 풀어 주시고 미혹을 없애주시기를 바랍니다.⁷⁴⁾

이 가상의 문자는 만약 개인이 행하는 악업에 대해 내려지는 인간 사회나 인격신의 처벌이 어차피 일정할 수 없다면 왜 인간은 굳이 자신의 자연스러운 욕망이나 감정들을 억제해야 하는 것인지 묻고 있다. 이 수사적인 질문의 ‘감정과 욕망이란 사람의 마음이 항상 가지고 있는 것’이란 말에서, 대규 역시 앞서 본 「악기」와 동일하게 인간이란 본질적으로 외부 대상의 자극을 좇아 감정과 욕망을 수동적으로 산출하는 존재라고 이해하고 있었음을 알 수 있다.

그리고 대규는 또 다른 가상의 화자를 세워 보응설을 비판하고, 과연 앞서 검토한 것과 같은 「악기」의 구절을 활용하여 위 질문에 대해 다음과 같이 답한다.

대저 천지란 아득하고 먼 것이고 음양이란 넓고 거대한 것이니, 인간이 그 안에 존재하는 것을 어찌 돌피의 낱알이 태창(太倉)에 있는 것이나 터럭의 끝자락이 말의 몸뚱이에 있는 것 정도에 비유할 수 있겠는가? 그런데도 필

73) 이 논쟁의 시기와 관련해서는 木村英一編, 『慧遠研究·遺文篇』(東京: 創文社, 1960), 288-89를 볼 것.

74) “夫五情六慾, 人心所常有. 斧藻防閑, 外事之至苦. 苟人鬼無尤於趣舍, 何不順其所甘而強其苦哉? 請釋所疑以祛其惑.” 戴逵, 『釋疑論』, T 52:222a5-7.

부의 세세한 행동이나 인간사의 비근한 습성[에서 발생하는] 하나의 선행과 하나의 악행이 모두 비밀스러운 보응을 초래한다고 하여, 팽조와 상자의 [경우와 같은 수명의 장단의] 자연스러움을 바꾸려하고, 단주(丹朱)의 어리석음과 요임금의 성인다움을 바꾸려고 하니, 이러한 일의 부당함을 명확히 알 수 있을 것이다. 그러한즉 선행을 쌓거나 악행을 쌓아 [보응이 초래된다는] 이야기는, 대개 방편으로서 설해진 가르침인 것에 불과하다.

무릇 “인간이 태어나 고요한 것이 하늘이 부여한 본성[性]이나, 외물에 자극되어서 움직이는 것이 본성의 욕망이다”[라고 「악기」 등의 고전은 말한다]. 본성의 욕망이 우선 발생하면, 그 흐름이 방탕하니 아무도 그것을 억제하지 못한다. 성인이 그러한 폐단을 구제하기 위하여 귀신의 도에 의거하여서 가르침을 시설한 것이니, 그 도리는 묘하며 그 교화는 널리 퍼진다. 추이변천에 순응하면서도 [악행을] 억제하고 [선행을] 이끌어내니, 그 공적은 현묘하며 그 일삼는 것은 적합하다. 따라서 [『장자』에서는] “[성인은] 우주 안에 있는 것들에 대해 대강을 말하지만 상세한 것은 의논하지 않는다”고 하였고, [『논어』에서는] “[성인의 도는] 그것에 대해 천착하더라도 유래한 바를 알지 못한다”고 하였으며, [『주역』에서는] “[군자의 도는 백성이] 매일 같이 사용하는 것이지만 그것의 근본은 볼 수가 없다”고 한 것이다. [성인께서는 이와 같은] 예의 가르침[禮學]을 베풀어 사람들의 커다란 몽매함을 계몽하였고, 명교의 규범[名法]을 베풀어 사람들의 외형과 행적[形跡]을 단속하였으니, 현명한 자는 이것[, 즉 예학과 명법]에 의존하여 자신의 뜻을 세우고, 불초한 자는 [예학과 명법의 기준에] 미치는 것을 도모하여 자신의 허물을 면하게 된다. [성인께서는 이리하여] 효우(孝友)의 은혜가 깊어지고, 군신간의 의로움이 돈독해지며, 장유(長幼)의 예절이 순서가 잡히고, 친구와 교제하는 즐거움이 드러나게 되게끔 하신 것이다. 이[와 같은 예학과 명법]을 등지면 곧 도를 잃은 사람이 되어 [사람들의] 비난이 이로 인해 일어나게 되고, 이[와 같은 예학과 명법]을 향하면 곧 명교(名教)의 선비가 되어 [사람들의] 칭찬이 이로 인해 나타나게 된다. 이러한즉 군자가 처신하고 마음을 닦아 있어 잠시라도 선을 잊을 수 없는 것이다. 왜 반드시 [불교 등이 말하는 인과응보의] 가르침을 닦아 실효를 도모하고 응보가 있기를 기다려야 하겠는가?⁷⁵⁾

75) “夫以天地之玄遠，陰陽之廣大，人在其中，豈唯稊米之在太倉，毫末之於馬體哉？而匹夫之細行，人事之近習，一善一惡皆致冥應，欲移自然之彭殤，易愚聖於朱舜。此之不然，居可識矣。然則積善積惡之談，蓋施於勸教耳。夫人生而靜，天之性也，感物而

대규는 인간이 감각적 욕망일 수밖에 없는 자신의 수동적인 지각 반응을 절제하지 않으면, 그 방탕함으로 인해 폐단과 허물이 발생하고 도리를 잃게 되는 등의 부정적 결과가 초래된다고 한다. 그러므로 인간은 성인이 이를 우려하여 제정해 준 예법[禮學]과 신분 질서[名敎]라는 사회적 규범들에 의거하여 자신의 자연스러운 지각 반응들을 “잠시라도”(須臾) 놓치지 않고 검열하여, 자신의 외적인 행동[形跡]을 항상 단속하여야 한다는 것이다. 그리고 대규는 만약 모든 인간이 이와 같이 자신의 사적인 욕망을 성인이 정한 규범에 맞추어 적절히 억제한다면, 인간의 사회는 혼란을 피하고 조화롭게 운용될 수 있을 것이라고 주장한다. 즉, 대규는 앞서의 질문에 대해 인간이 외부 대상에 대한 자신의 자연스러운 지각 반응을 억제하기 위해서 노력해야 하는 근본적인 이유는 선행에 대한 보상을 얻거나 악행에 대한 과보를 피하기 위해서가 아니라, 그것이 방지되었을 때 불가피하게 발생하게 되는 결과들을 방지하기 위해서라고 답하고 있는 것이다.

그런데 이러한 대규의 주장은 단지 기복적 보응설의 비판에 그치지 않는, 불교의 수행 방식에 대한 보다 본질적인 차원의 문제 제기이기도 하다. 불교는 자살한 선행을 쌓는 것으로 “단주의 어리석음과 요임금의 성인다움을 바꾸려는”(易愚聖於朱舜) 불가능한 일을 하려 한다는 비판에서 알 수 있듯이, 대규가 생각하는 ‘보응설’의 범위에는 인간은 후천적 노력에 대한 과보로서 이상적인 존재로의 변모를 성취할 수 있다는 불교의 수행론 또한 포함되어 있기 때문이다. 과연 대규는 이 『석의론』을 둘러싼 주속지와 서신 논쟁에서 다음과 같은 주장을 한다.

사람은 태어나면서부터 그 본성과 본분이 일찍이 정해져 있는 것입니다. 선

動, 性之欲也. 性欲既開, 流宕莫檢. 聖人之救其弊, 因神道以設敎, 故理妙而化敷. 順推遷而抑引, 故功玄而事適. 是以六合之內論而不議, 鑽之而不知所由, 日用而不見所極. 設禮學以開其大矇, 名法以束其形跡. 賢者倚之以成其志, 不肖企及以免其過. 使孝友之恩深, 君臣之義篤, 長幼之禮序, 朋執之好著. 背之則爲失道之人, 譏議以之起. 向之則爲名敎之士, 聲譽以之彰. 此則君子行已處心, 豈可須臾而忘善哉? 何必修敎責實以期應報乎?” 上同, T 52:222a21-b8.

한 사람은 저절로 선한 것이지, 먼저 태어나서는 그 뒤로 선을 행하여서 선함에 도달하게 되는 것이 아닙니다. 악한 사람 또한 저절로 악한 것이지, 본분은 악하지 않았지만 자라나며 악을 행하여서 악함을 얻게 되는 것이 아닙니다. 그러므로 빈궁하거나 영달하는 것, 선하거나 악한 것, 어리석거나 지혜로운 것, 장수하거나 요절하는 것은 분수와 운명[分命]이 아닌 것이 없고, 이러한 분수와 운명은 아득한 처음부터 알지 못하게 정해져 있는 것입니다. [그러하니 사람의] 행동이나 행적이 어찌 그의 자연스러움을 바꿀 수 있겠습니까?⁷⁶⁾

이처럼 대규는 선하고 지혜로운 지각 반응의 양상을 가지고 있는 사람들이 존재하지 않는 것은 아니지만, 이는 그가 수행이나 수양을 통해 자신을 변화시켰기 때문이 아니라 본래부터 그와 같은 본성을 타고났기 때문인 것이며, 마찬가지로 악하거나 어리석은 지각 반응의 양상을 가지고 있는 사람 역시 방종하고 게으른 삶의 결과로 그렇게 된 것이 아니라 본래 그러한 본성을 가지고 태어났기 때문이라고 말한다. 어떠한 개인이 외적 자극에 대해 산출하는 지각 반응의 양상이란 선천적으로 결정되어 있는 것이어서 후천적인 요인에 의해 변하지 않는다는 것이다. 그리고 이는 곧, 성인과 같이 완벽히 선하고 지혜로운 본성을 타고나지 못한 대다수의 평범한 사람들은 항상 문제의 소지가 내포된 지각 반응만을 수동적으로 산출할 것이라는 주장이기도 하다. 그리고 바로 이러한 이유 때문에 인간은 자신의 지각 반응을 제어해야 하는 것이지, 불교가 주장하듯이 자신이 직접 성인이 되려는 목적에서 지각 반응을 절제하는 것은 무의미한 노력이라는 것이다.

한편 대규와 동시대의 문인 왕탄지(王坦之, 330-375)는, 불교 역시 출가자들에게 감정의 단속과 절제를 요구한다는 사실이야말로 자연스러운 인간 지각 반응의 본질적 비이상성은 불교가 선전하는 수행으로도 변할 수 없음을 방증하는 것이라고 주장한다. 우선 왕탄지는 그의 『폐장

76) “人之生也，性分夙定。善者自善，非先有其生而後行善以致於善也。惡者自惡，非本分無惡長而行惡以得於惡也。故知窮達善惡愚智壽夭無非分命，分命玄定於冥初。行跡豈能易其自然哉?” 戴逵，「釋疑論答周居士難」，『廣弘明集』卷18，T 52:223c16-20.

론』(廢莊論)에서, 유가적 예법의 필요성을 부정하고 인간의 자연성을 있는 그대로 긍정하는 『장자』의 폐기를 주장하며 다음과 같은 주장을 펼친다.

무릇 자족(自足)할 수 있는 사람이 드물기 때문에 복희와 신농께서는 [지켜야 할] 도리가 무엇인지 밝히신 것이고, [자기] 가르침[의 옳음]을 주창하는 사람들이 많기 때문에 삼대(三代)에는 [진정한] 의로움이 무엇인지 진술된 것이다. [『서경』에서 말하듯이] “도심은 미미하고 인심은 위태”로우나 [『장자』가 말하듯이 사람들이 자연스럽게] “내는 소리[즉 감정]들은 만가지로 같지 않으니”⁷⁷⁾ 누가 옳바름과 시비를 알겠는가? 비록 수양산[에서 충심을 지키기 위해 굶어죽은 백이와 숙제]의 감정이나, 세 번 쫓겨난 [공자의 제자 유하혜의] 지혜나, 정수리가 닳아질 때까지[남을 위한다는 묵자]의 달콤한 말이나, 털 하나를 잃는 것[도 하지 않는다는 자기에 대한 양주]의 사랑이나, [묵자처럼] 퍽박을 받으면서도 삶을 이어 나가는 것이나, [신도적(申徒狄)처럼] 의리를 위해] 돌을 품고 투신하는 것[과 같은 현인들의 행위]라 하더라도,⁷⁸⁾ 모두 중용(中庸)에 맞추어 검사해보면 아직 도(道)에 들어가지 못한 행위들이다. 그러하니 하물며 이들보다 못한 사람들에게 있어서이겠는가! 선왕들께서는 [이처럼] 인간의 감정이 문제가 많고 방자하다는 것을 아셨고, 잘못된 행동으로 인해 다툼에 이르게 될 것을 걱정하셨으며, 덕이 없음으로 인해 후회를 품을 것을 슬퍼하시고,⁷⁹⁾ 예법이 해이해지는 일의 원인을 살피셨다.⁸⁰⁾ 그리하여 [선왕들께서는] 군생이 창조된 후 아직 [이러한 혼란의] 조짐이 보이지 않을 때 미리 도모하셔서,⁸¹⁾ 그것의 계기들을 모두 아울러서 [예법의 규범들로써] 그것을 절제한 것이었다.... 그러한즉 천하에는 선한 사람이 드물고 선하지 않은 사람이 많은 것이니, 『장자』가 천하를 이롭게 한 것은 드물고, 천하를 해한 것은 심다하다.⁸²⁾

77) 莊子の 이 구절에 대한 해석으로는 장원태, 「전국시대 인성론의 형성과 전개」, 85-100를 참조.

78) 이들의 전거를 찾아보면 순서대로 다음과 같다. 「季氏」, 『論語』; 「微子」, 『論語』; 「盡心上」, 『孟子』; 「盡心上」, 『孟子』; 「天下」, 『莊子』; 「不苟」, 『荀子』.

79) “有德司契, 無德司徹.” 『道德經』 참조.

80) “守法數之有司, 極禮而禡.” 「非相」, 『荀子』 참조.

81) “其未兆易謀.... 爲之於未有, 治之於未亂.” 『道德經』 참조.

82) “夫自足者寡, 故理懸于義農, 徇教者衆, 故義申于三代. 道心惟微, 人心惟危, 吹萬不

여기서 왕탄지는, 인간이란 비록 백이, 숙제나 양주, 묵자와 같은 현인들이라 하더라도 그 자신이 성인의 본성을 타고난 것이 아닌 이상, 외적 자극에 대해 중용을 잃고 사회를 혼란으로 치닫게 만들기 쉬운 비이상적인 감정밖에는 낼 수 없기 때문에, 성인이 제정한 규범에 맞추어 자신의 감정적 지각 반응들을 절제해야 한다는 대규와 마찬가지로의 주장을 전개하고 있다. 따라서 인간 개개인이 외부 대상에 대해 나타내는 자연스러운 지각 반응들을 그대로 방치할 것을 주장하는 『장자』와 같은 저술은 대부분의 인간이 선택할 수 없는 본성을 타고나게 되는 이 현실에 적용될 수 없다는 것이다.

그런데 『세설신어』(世說新語)에는 왕탄지와 당시의 명승 지도림(支道林, 314-366) 사이의 다음과 같은 이야기가 전해진다.

왕북중랑(王北中郎: 왕탄지)이 임공(林公: 지도림)에게 인정을 받지 못하자 이에 『사문은 고일한 선비가 될 수 없다는 논』(沙門不得爲高士論)을 지었는데, 대략 다음과 같은 주장이었다. “고일한 선비는 반드시 마음가는대로 하여 순조롭고 막힘이 없어야 한다. 사문은 비록 세속을 벗어났다고 하지만, 반대로 다시금 [계율과 같은 불교의] 가르침에 속박되니, 감정과 본성을 자연스레 얻었다고 말할 수 없다.”⁸³⁾

『폐장론』에서 확인하였듯이 왕탄지는 처음부터 이상적인 본성을 타고난 것이 아닌 절대다수 인간들의 지각 반응은 항상 외적인 규범에 의한 검열을 통해 절제되어야 한다고 생각한다. 그런데도 불교는 마치 출가하여 속세를 벗어나 수행을 하는 것을 통해 인간은 마음껏 자적(自適)하면서도 이상적인 반응만을 내는 존재가 될 수 있다고 주장한다. 하지만 가령 승려들이 항상 수지하는 불교 계율의 목적이 인간의 감각적 욕망을

同, 孰知正是? 雖首陽之情, 三黜之智, 摩頂之甘, 落毛之愛, 枯槁之生, 負石之死, 格諸中庸, 未入乎道. 而況下斯者乎! 先王知人情之難肆, 懼違行以致訟, 悼司徹之貽悔, 審褊帶之所緣. 故陶鑄群生, 謀之未兆, 每攝其契, 而爲節焉.... 則天下之善人少, 不善人多, 莊子之利天下也少, 害天下也多.” 「王湛」, 「列傳」, 『晉書』에서 재인용.
83) “王北中郎不爲林公所知, 乃箸論沙門不得爲高士論. 大略云: 高士必在於縱心調暢. 沙門雖云俗外, 反更束於教, 非情性自得之謂也.” 「輕詆」, 『世說新語』.

검열하고 억제하려 함에 있다는 사실에서 알 수 있듯이, 출가 수행자들도 외적인 규범을 필요로 하는 보통의 사람들과 다를 바 없이 외부 대상의 자극에 대해 비이상적인 양상의 지각 반응을 내는 존재에 불과하다며 불교를 비판하고 있는 것이다.

5세기 전반 혜림(慧琳)이라는 승려가 저술한 『백흑론』(白黑論)이라는 배불 논서도 가상의 화자를 통해, 대규, 왕탄지와 유사한 근거에 기초하여 다음과 같이 불교를 비판한다. 혜림은 이 논서로 인해 문인 안연지(顔延之, 384-456)와 혜원의 재가 제자 종병을 위시로 한 불교 인사들에 의해 비판받고 결국 교단에서 실질적으로 축출 당하게 된다.⁸⁴⁾

열반의 즐거움을 미화하면 안락을 탐하는 사려가 생겨나게 되고, 법신의 묘함을 찬탄하면 기이함을 좋아하는 마음이 비롯하게 됩니다. 비근한 욕망도 아직 그치지 못하였으면서, 원대한 이로움[에 대한 욕망]이 다시금 흥기하게 되는 것입니다. 비록 보살은 욕망이 없다고 말하지만, 못 생명들은 완고하게 욕망을 가지고 있습니다. [말로는 세속적] 다툼으로 황폐해진 백성들을 널리 구제한다고 하면서, [실제로는] 탐욕으로 다투는 습속을 영원히 열어놓는 것입니다. [그러하니] 정신을 맑게 하여 도(道)로 돌아간다는 것이 가능한 일일겠습니까?⁸⁵⁾

기이합니다! 그 힘쓰는 바가 얼마나 어그러져 있습니까? 도(道)는 무욕(無欲)에 있는데도, 유욕(有欲)으로써 그것을 구하려고 합니다. [이는 마치] 북쪽으로 행군을 하면서 초나라의 도읍을 향하고, 서쪽으로 원정을 가면서 월나라를 찾는 것과 같으니, 바야흐로 어두한 마을에서 오랫동안 길을 잃게 되는 것이며, 영원히 미혹된 습속에서 그릇되게 체재하게 되는 것입니다. [이리하여서는] 멀고먼 민(閩)과 초(楚)의 땅[즉 궁극적인 목적지]를 볼 수나 있겠습니까? [당신께서 불교의 수행이라고] 말씀하신 “점차 쌓는다”[積漸]는 것은, [사실 『도덕경』에서 말하는] “날마다 덜어내는 일”[日損]을 일컫는 것입니다. 마땅히 먼저 그 가벼운 것들을 버린 연후에 그 무거운 것들도 잊게

84) 이와 같은 사정에 대해서는 『弘明集』 卷11, T 52:69a27-b3을 볼 것.

85) “美泥洹之樂，生耽逸之慮；贊法身之妙，肇好奇之心。近欲未弭，遠利又興。雖言菩薩無欲，羣生固以有欲矣。甫救交蔽之氓，永開利競之俗。澄神反道，其可得乎。” 「夷蠻」，「列傳」，『宋書』 卷97에서 재인용.

되는 것입니다. 이로움에 대한 탐함을 날마다 제거하면, 순박함과 깨끗함이 저절로 생겨나는 것일 따름입니다. [그런데도 불교는] 어찌 적은 것으로 많은 것을 얻겠으며 조잡한 것으로 묘한 것을 바꾸겠냐고 하면서, 매 순간순간마다 이로움이 아니라면 움직이지 않으니, 이로움을 추구하는 것의 방탕함에 그 끝이 있겠습니까? 이에 단청으로 [건물을 꾸며] 채색을 아름다워 하는 눈을 현혹시키고, 토목으로 [건물을 지어] 장대함을 좋아하는 마음을 키우는 것입니다.... 굳은 절개[라는 명목으]로써 정묘한 것에 힘쓴다는 명예를 구하고 있고, 범의 수호[라는 명목으]로써 업신여기고 다투는 감정을 펼치고 있으니, 안타깝습니다!⁸⁶⁾

이와 같이 혜림은 대규나 왕탄지와 마찬가지로 인간이라는 존재의 외부 대상에 대한 자연스러운 지각 반응은 오직 자신의 이로움을 추구하는 욕망뿐이며 이것이 인간의 본성임은 바꿀 수 없다고 생각하고 있다. 따라서 그는 불교도들이 속세를 버리고 불교적 삶의 양태를 영위하더라도, 이는 인간의 불변하는 자연성이 단지 ‘열반의 안락함’, ‘장대하고 아름다운 건축물’, ‘뛰어난 수행승, 학승이라는 명예’와 같은 또 다른 탐욕의 대상들을 취하게 된 것일 뿐이라고 말한다. 그리고 그는 따라서 불교도들처럼 깨달음을 회구하여 자신이 외부 세계와 맺는 관계의 근본적인 변화를 도모하려는 것은 실패할 수밖에 없는 무의미한 일이며, 인간은 그저 비이상적인 욕망으로 연결될 수 있는 자신의 지각 반응들을 일상적인 차원에서 지속적으로 절제하여 나아가야 할 뿐이라고 주장하고 있다. 그리고 이러한 생각에서 이루어지는 불교식 수행론에 대한 비판은, 실로 승려들 중에는 출가 이후에도 여전히 식욕, 성욕과 경제적 이익을 탐하는 경우가 많았다는 사실에 의해 쉽게 뒷받침되었을 것이다.⁸⁷⁾

한편 혜림의 『백혹론』이 촉발한 논쟁에 가담한 유학자 하승천(何

86) “異哉! 何所務之乖也. 道在無欲, 而以有欲要之. 北行求郢, 西征索越, 方長迷於幽都, 永謬滯於昧谷. 遼遼閩楚, 其可見乎. 所謂積漸者, 日損之謂也. 當先遺其所輕, 然後忘其所重, 使利欲日去, 淳白自生耳. 豈得以少要多, 以粗易妙, 俯仰之間, 非利不動, 利之所蕩, 其有極哉? 乃丹青眩媚綵之目, 土木夸好壯之心.... 苦節以要厲精之譽, 護法以展陵競之情, 悲矣!” 上同.

87) 당시 승려들의 非行에 대한 기술과 비판에 관해서는 Zürcher, *Conquest*, 261-62를 볼 것.

承天, 370-447)의 경우 역시 인간의 지각 반응은 감각적 욕망일 뿐이라는 이해를 전제로 불교를 비판하면서도, 앞서 본 사상가들과는 또 다른 논점을 하나 제시한다. 하승천은 혜림의 『백후론』에 대한 중병의 비판을 재반박하며 보낸 서신의 서두에서 다음과 같은 주장을 한다.

만약 천당과 지옥이 있다는 응보와 인연은 멀하지 않는다는 조짐을 믿어서, 감정을 억누르고 보잘 것 없는 음식을 먹으며 근면함을 다해 예배를 하여, [『유마경』에서 말하는] 보적의 일산 아래 들어가고 수미등왕의 자리에 올라가는 것[과 같은 허황된 결과]를 바란다면, [전국 시대에 익살로 유명했던] 순우곤(淳于髡)과 같은 사람이 크게 비웃을 일일 것입니다.⁸⁸⁾

앞서 대규와 왕탄지의 저술들에서 특히 명확히 나타났듯이, 인간의 지각 반응이란 감각적 욕망일 수밖에 없다고 보는 이론에서 그것의 검열과 절제가 요구되는 것은, 그러한 욕망들에는 사회의 혼란이나 개인의 타락과 같은 부정적인 결과들이 초래될 가능성이 내포되어 있다는 점에 가장 근본적인 이유가 있었다. 그런데 이는 다시 말하면, 그러한 위험 요소를 가지고 있지 않은 지각 반응의 경우에는 그것이 비록 사적이고 감각적인 욕망이더라도 굳이 외적인 규범에 의해 절제되지 않아도 된다는 것을 뜻한다. 하지만 하승천은 불교라는 종교는 인간이 외부 대상의 자극에 의해 산출하게 될 수밖에 없는 감정적 욕망을 전적으로 억누르려 하며, 채식이나 고된 예불 등을 요구하는, 필요 이상으로 절제적인 외적 규범을 도입하고 있다고 지적한다. 마찬가지로의 의난은, 동진의 실권자 환현(桓玄, 369-404)이 혜원에게 제기한 “만물의 마음은 애욕이 많아서, 단지 나 자신을 사사로이 여기고 자기 자신이 있다고 여겨, 감정과 사려가 깊은 것일 따름입니다. 만약 감정에 인하여서 보응이 찾아오고 감정을 타서 응보가 생겨난다고 한다면, 자연의 도리는 어디에 기탁해야하는 것입니까?”⁸⁹⁾라는 질문에서도 확인할 수 있다. 그리고 하승천은 이처럼 불

88) “若唯取信天堂地獄之應，因緣不滅之驗，抑情菲食盡勤禮拜，庶幾廕寶稱之蓋，升彌燈之坐，淳于生所以大謔也。”何承天，「釋均善難」，『弘明集』卷4，T 52:19a19-22.

89) “萬物之心，愛欲森繁，但私我有己，情慮之深者耳。若因情致報，乘感生應。自然之道，何所寄哉?”慧遠，『明報應論』，『弘明集』卷5，T 52:33b16-18에서 재인용.

교도들이 문제의 소지가 없는 지각 반응들마저 절제하려고 노력하는 것은, 공상적인 것에 불과한 인과응보의 법칙이나 초월적 이상 세계가 실재한다고 잘못 생각하고 있기 때문이라고 말한다.

나아가 하승천은 동일한 서신에서, 불교의 가르침이 그러한 공상적 교리들을 주장하게 된 이유에 대한 자신의 설명을 제시하며 다음과 같이 주장한다.

중화의 민족과 오랑캐는 자연히 다른 점이 있습니다. 무엇입니까? 중국의 인간[中國之人]은 품부된 기(氣)가 맑고 조화로워서, 인(仁)과 의(義)를 간직하고 있습니다. 그러므로 주공과 공자는 그 본성으로 익히는 가르침을 밝힌 것입니다. 외국의 무리[外國之徒]는 부여된 본성이 굳세고 완고하여서, 탐욕스러우며 화를 잘 내고 사납습니다. 그러므로 석가모니는 오계(五戒)의 규정을 엄정하게 한 것입니다. [이것이 바로] 당신께서 [『도덕경』을 인용하여] 말씀하신 바의 “성인은 정해진 마음이 없으니, 중생[物]의 본성에 나아가 [마음을 취한다]”는 것입니다.⁹⁰⁾ 흉포함을 징벌하는 계율에는 지옥만큼 고통스러운 것이 없고, 선함을 유도하는 권고에는 천당만큼 아름다운 것이 없기 때문입니다. [그러나 불교처럼] 잔혹하고 해로운 뿌리를 다 없애버리려는 것은, 중용(中庸)을 일컫는 것이 아니니, 주공과 공자는 그렇게 하지 않았습니다. [그들은 사람에게 부여된] 그 천성(天性)에 순응하여, 그 극심하고 큰 잘못만을 없앴습니다. [그리하여 『서경』에서는] 간음과 도둑질의 죄가 ‘다섯 가지 형벌’ 중에 설명되어 있고, 술을 마시는 것의 허물이 「주誥」(周誥)의 장에서 분명하게 되어 있습니다. [또한 『예기』에서는] “[군자는] 봄에 사냥할 때 습지를 에워싸지 않는다”고 하였고, [『맹자』에서는] “살아 있는 것을 보면 그것이 죽는 것을 견디지 못한다”고 하였습니다. [또한 『예기』에는] 다섯 가지의 금지 사항[五犯]이 있고 [『주역』에는 사냥할 때] 세 방향에서만 쫓는 규정[三驅]이 있으며, [『논어』에는 공자께서] “낚시는 하더라도 그물을 쓰지는 않으셨다”는 이야기가 있습니다. 이[러한 예법들]로써 인애(仁愛)가 두루 세상을 적시고 그 은혜가 돼지와 물고기에까지 미치게 되며, 가례(嘉禮)에는 항상 산적이 담긴 그릇이 있게 되고, 노인도 고기를 먹을 수 있게 되며, 시절에 맞춰 봄에 경작하여 가을에 추수하고 누에를 쳐서 베를 짤

90) “聖人無常心，以百姓心爲心.” 『道德經』.

수 있게 됩니다. [이렇게 되면] 삼령(三靈)이 도래하고 백신(百神)이 모두 제 자리를 잡으니, 그가 하는 일이라는 것이 어찌 흉대하지 않겠습니까?⁹¹⁾

여기서 하승천은 불교의 오계(五戒)에 상당할 수 있을 중국 문화의 외적 규범들을 거론하며, 중국의 성인들이 정해 준 규범들의 경우 그 목적이 인간의 지각 반응들 중에서 극심하게 잘못된 것만을 절제하여 자연과 사회의 조화를 달성하고 물질적 풍요에 대한 인간의 자연스러운 욕망들을 충족시켜 주는 데에 있다고 주장하고 있다. 인간의 감각적 욕망은 그것이 부정적인 결과로 이어질 수 있다는 점에서 절제되어야 하는 것이지, 그것 자체가 순수하게 악한 것은 아니며, 오히려 적절한 제한 아래 욕망이 충족될 때 인간은 이상적인 삶을 살 수 있다는 것이다. 하승천은 그런데 인도의 성인인 석가모니의 가르침은, 보다 엄격한 외적 규범인 불교 계율과 사후에 천당과 지옥의 상벌이 있다는 허황된 교리를 내세워 인간의 자연스러운 감정적 지각 반응의 극단적인 절제를 요청하고 있다고 주장한다. 그리고 석가모니가 이와 같은 교설을 펼친 것은 변방 ‘오랑캐’의 무리들(“外國之徒”)의 경우 천하의 중심에서 살고 있는 표준적인 인간들(“中國之人”)과는 달리 품부 받은 본성과 그 본성에서 산출되는 감정적 지각 반응의 양상이 유독 탐욕스럽고 잔인하기 때문이라고 한다. 불교에서 말하는 종교적 이상들은 단지 비정상적으로 악한 감정을 가진 ‘오랑캐’라는 특수한 존재에 대한 처방의 차원에서 가설된 허구에 불과하며, 그러므로 중국의 인간들은 굳이 이러한 불교의 가르침에 따라 자신의 자연스러운 감정을 제거하려 할 필요가 없다는 것이다.

이상과 같이 혜원, 종병과 같은 신불멸론 사상가들이 활동하던 시기의 대표적인 배불 논변들을 망라하여, 당대의 지각 반응에 대한 주류적인 이해가 어떻게 불교를 비판하기 위한 근거로 사용되었는지를 검토하

91) “華戎自有不同. 何者? 中國之人. 稟氣清和含仁抱義. 故周孔明性習之教. 外國之徒. 受性剛強貪欲忿戾. 故釋氏嚴五戒之科. 來論所謂聖無常心, 就物之性者也. 懲暴之戒, 莫苦乎地獄, 誘善之勸, 莫美乎天堂. 將盡殘害之根, 非中庸之謂, 周孔則不然. 順其天性去其甚泰. 淫盜著於五刑, 酒辜明乎周誥. 春田不圍澤, 見生不忍死, 五犯三驅, 釣而不網. 是以仁愛普洽, 澤及豚魚. 嘉禮有常俎, 老者得食肉, 春耕秋收蠶織以時. 三靈格思, 百神咸帙, 方彼之所爲者, 豈不弘哉?” 何承天, 「釋均善難」, 『弘明集』卷4, T 52:19c27-20a8.

여 보았다. 이들 배불논자들은 각각이 불교라는 종교에 대해서 주목한 지점들도 달랐고 비판의 구체적인 내용에도 차이가 있었지만, 인간의 외부 대상에 대한 지각 반응은 감각적이고 감정적인 욕망일 수밖에 없기에 평범한 인간이 수행을 통해 불교가 말하는 것과 같이 외부 세계와 자연스럽게 관계하면서도 이상적인 반응을 산출하는 상태에 도달하는 일은 불가능하며, 인간이 자신의 비이상성을 극복하는 것은 오직 그의 지각 반응이 외적 규범에 의해 제어되고 있을 때 가능한 것이라고 주장하고 있었다는 점에서 마찬가지로였다.

4. 소결: 초기 중국 불교의 사상사적 과제

「악기」와 같은 중국 고전이나 초기 불교의 십이연기설이 잘 포착해 주고 있듯이, 현실의 인간이 외부 대상으로부터의 자극에 대해 수동적으로 산출하게 되는 지각 반응은 기본적으로 감정적이고 감각적인 욕망이라는 성격을 지니게 된다.

그런데 초기 중국 불교는 인간은 자신의 감정적 지각 반응을 완전히 그치게 되었을 때 이상적인 존재가 될 수 있다고 주장하는 한편, 그러한 상태에서도 인간은 여전히 외적 자극에 대해 모종의 지각 반응을 수동적으로 산출할 것이라는 생각을 가지고 있었다. 이러한 관념은 심무의가 촉발한 논쟁을 거치면서 점차 명료하게 표현되기 시작하였고, 결국 인간의 일상적인 지각 반응의 능력과 깨달은 자의 지각 반응의 능력을 각각 ‘지각’[知], ‘지혜’[智] 등의 말로 확연히 구분 짓는 승조의 『반야무지론』에 의해 완성되기에 이른다. 이는 중국 불교가 인간의 일상적인 감정적 지각 반응과 인간이 수행을 통해 궁극적 깨달음을 얻게 되었을 때 산출하게 되는 이상적인 지각 반응 사이의 간극을 점점 더 본질적인 차원의 것으로 설정하게 되고 있었음을 의미한다.

하지만 동시대의 중국 문인들은, 외적 자극에 대한 인간의 지각 반응이 감정적인 욕망임은 결코 변할 수 없다고 보고 있었으며, 나아가 이러한 감정적 지각 반응의 양상이 선한 감정과 욕망을 산출하게 되는 방향으로 교정될 수 있다는 생각에 대해서조차도 회의적이었다. 따라서 이

들은 인간이 자신의 비이상성을 극복할 수 있는 유일한 방법은 외적인 규범에 의거한 지각 반응의 사후적 검열과 절제뿐이라고 생각하고 있었다. 그리고 중국 문인들은 지각 반응에 대한 이러한 이해에 기초하여, 평범한 인간도 후천적인 노력을 통해 이상적인 존재로 변모할 수 있다거나 인간은 감정을 근원적으로 제거하여야 한다는 불교의 수행론적 명제들의 타당성에 의문을 제기하고 있었다.

이와 같은 검토를 종합하여 볼 때, 초기 중국 불교는 다음과 같은 질문들에 대해 하나의 일관된 입장을 제시해야 한다는 사상사적 과제를 불교 내적으로도 외적으로도 직면하고 있었을 것임을 알 수 있다: 감정적이지 않은 지각 반응만이 수동적으로 발생된다고 하는 깨달음의 상태를 달성할 가능성이 평범한 인간에게도 실재한다는 것을 어떻게 알 수 있는가? 즉, 지금 현재에는 분명 외적인 자극에 대해 감정적이고 감각적인 욕망만을 산출할 수 있는 존재인 인간이 외적인 자극을 지각하면서도 감정이 없는 반응을 산출한다는 것이 가능한 일인가? 또한 감정적인 지각 반응의 능력과 그렇지 않은 지각 반응의 능력은 각자 완전히 이질적인 특징들을 가지고 있는데, 그렇다면 이들은 각각 별도의 근거를 가지고 성립하는 것인가? 그리고 인간은 구체적으로 어떠한 과정을 거쳐 감정적 지각 반응의 능력을 버리고 그렇지 않은 지각 반응의 능력을 취하게 될 수 있는 것인가?

다시 말해, 초기 중국 불교는 감정적일 수밖에 없는 이 현실의 인간의 일상적 지각 반응의 양상과 그가 깨달음의 상태에서 산출하게 될 비감정적 지각 반응의 양상 간의 관계를 명확히 제시해 주어야 했으며, 나아가 이를 통해 불교적 해탈의 상태의 실재성과 그 상태를 향한 불교 수행의 실효성을 뒷받침하여야 했다.

IV. 신불멸론의 전개

앞 장의 검토와 같이, 5세기 초 중국 불교도들이 당면하고 있었던 주요 사상사적 과제 중 하나는, 평범한 인간도 후천적인 노력을 통해 외부 세계의 자극을 받아들이면서도 감정적 욕망을 산출하지 않는 깨달음의 상태를 실로 성취할 수 있다는 지각 반응 이론을 수립하는 것이었다. 오직 그러한 이론이 전제되었을 때에만, 불교의 수행론과 해탈론이 성립할 수 있었기 때문이다.

혜원, 중병과 같은 불교 사상가들이 이러한 요청에 부응하기 위해 주목하게 되는 것은, 동시대 불교의 저술에서 깨달은 자의 신묘한 지각 반응 능력을 묘사하기 위해 사용되고 있었던 ‘신’(神)이란 개념과, 앞서 『회남자』에서 확인한 것과 같은, 인간의 감각적 지각 반응의 근거로서의 ‘정신’[神]이라는 개념, 그리고 무엇보다도 이러한 ‘정신’은 불멸한다는 불교의 경전적 교리였다. 본 장에서는 혜원, 중병과 같은 신불멸론자들이 어떻게 불멸하는 정신이라는 개념에 근거하여 불교적 지각 반응 이론을 전개하게 되었는지 이들 저술의 구체적인 논변들에 대한 분석을 통해 이해해 보도록 하겠다.

1. 여산 혜원의 수행론적 신불멸론

1) 불교적 수행의 정의

혜원은 그의 『사문불경왕자론』을 시작하며 불교의 신도를 재가 신자와 출가한 승려로 이분하여 이들에 대해 각각 다음과 같이 설명한다. 이는 당대 동진의 실권자였던 환현과의 사문의 예경 문제에 대한 서신 왕래에 기초하여 저술된 것이다.⁹²⁾

재가하면서 불법을 받드는 자는 변화에 순응[順化]하는 백성이니, 감정[情]은

92) 이 서신들은 『弘明集』 卷12, T 52:83b29 이하를 볼 것.

아직 세속의 것을 고치지 않았고, 행적 또한 세속과 동일하다. 그러므로 혈육에 대한 사랑과 군주를 받드는 예법을 갖추고 있는 것이다....

대저 자신을 두텁게 하고 삶을 보존하려는 자는, 자타의 구분이 엇매임이 되어 허물의 뿌리가 깊게 고착되고 나를 보존하려는 생각을 잊지 못한다. [이에] 바야흐로 감정의 욕망[情欲]을 정원으로 여기고, 시청각적 감각[聲色]으로 돌아다니며 구경하니, 세속적인 즐거움에 빠져 스스로 이를 모면하거나 홀로 빠져나오는 일이 불가능하다.

이 때문에 [유교나 불교의] 가르침이 단속하는 바가 있어 이로써 [욕망의] 한계를 정하는 것이지만[敎之所檢以此爲崖], 이 이외의 것은 밝히지 않는다. 아직 이 이외의 것을 밝히지 않았으므로 변화에 순응하는 일에 크게 합치될 수 있는 것이다[則大同於順化].⁹³⁾

출가자는 세속을 벗어난 손님이니 행적이 사람들의 것을 넘어서 있다. 그가 행하는 가르침이란, 근심과 허물이 자신을 유지하려는 것에 근거함을 통달하여 자신을 보존하지 않음으로써 근심을 그치는 것이고, 삶의 반복이 변화를 받드는 것에 유래함을 알아 변화에 순응하지 않음으로써 근본적 가치를 추구하는 것이다[不順化以求宗]. 근본적 가치를 구하는 것은 변화에 순응하는 일에서 이루어지지 않으니 [자연의] 운행이 통하게 되는 바탕[인 제왕]을 존중하지 않고, 근심을 그치는 것은 자신을 보존하려는 일에서 이루어지지 않으니 삶을 두텁게 하는 이익을 귀중하게 여기지 않는 것이다. [이처럼 출가자가 추구하는] 이치는 형체의 그것과 괴리되어 있으며, 도리는 세속의 그것과 상반되어 있다.⁹⁴⁾

혜원은 우선 속세에 머무는 사람들의 경우 삶에 대한 애착에서 발생하는 감각적, 감정적 지각 반응들을 버리지 않은 자들이므로, 그러한 반응이 초래하게 되는 부정적 결과들을 검열하기 위한 외적 규범을 실로

93) “在家奉法則是順化之民，情未變俗迹同方內，故有天屬之愛奉主之禮.... 夫厚身存生以有封爲滯，累根深固，存我未忘。方將以情欲爲苑囿，聲色爲遊觀，沈湎世樂不能自免而特出。是故敎之所檢以此爲崖而不明其外耳。其外未明，則大同於順化。” 慧遠，『沙門不敬王者論』，『弘明集』卷5，T 52:30a15-27.

94) “出家則是方外之賓，迹絕於物。其爲敎也，達患累緣於有身，不存身以息患，知生由於稟化，不順化以求宗。求宗不由於順化，則不重運通之資，息患不由於存身，則不貴厚生之益。此理之與形乖，道之與俗反者也。” 上同，T 52:30b6-10.

필요로 하게 된다고 한다. 혜원은 이들을 “변화에 순응하는 백성”(順化之民), 즉 외부 세계의 변화에 대해 자신이 현재 가지게 되는 자연스러운 반응대로 살아가는 자들이라고 칭한다.

반면 출가한 사문들은 삶에 대한 애착에서 인간의 원초적 타락이 발생함을 알아 그러한 애착 자체를 끊기 위해 수행하는 사람들이다. 혜원은 이들이 “변화에 순응하지 않는 것으로 근본적 가치를 구하려 한다”(不順化以求宗)고, 즉 인간이 외부 변화에 대해 자연스럽게 산출하게 되는 감정적 반응의 양상을 버림으로써 이상적 가치를 추구하려하는 것이라고 말한다. 그리고 이는 곧 출가자들에게는 속세의 사람들에게 요구되는 예경과 같은 사회적 규범들이 불필요하다는 주장이기도 하다. 출가수행자들은 그러한 외적 규범이 요청되고 성립할 수 있는 근거인 인간의 부정적인 지각 반응의 양상을 가장 근본적인 차원에서부터 극복하려는 사람들이기 때문이다.

그러나 앞 장에서 확인하였듯이 동시대의 배불론자들은 바로 이와 같은 “불순화” 수행의 가능성에 회의적이었다. 그들은 인간이 외부 대상에 대해 나타내게 되는 자연스러운 지각 반응의 양상이 감정적 욕망이란 것은 변할 수 없다고 생각했다. 그렇다면 혜원은 이 불순화 수행이 어떻게 이루어지는 것이라고 설명할 수 있었을까? 즉, 현재에는 외부 대상에 대해 ‘비이상적인 감정적 욕망’이라는 반응만을 나타낼 수 있는 개인이 어떻게 자신의 자연성을 극복하고 감정적 욕망이 아닌 지각 반응을 내는 존재로 변할 수 있는 것일까?

이를 위해 혜원이 도입하게 되는 것은 ‘정신’[神]과 ‘감정’[情]이라는, 지각 반응 작용의 근원의 두 이질적 ‘양상’의 구분이었다.

2) 『명보응론』의 ‘정신’과 ‘감정’

우선 혜원이 『사문불경왕자론』에 몇 년 앞서 저술한 『명보응론』(明報應論)의 다음과 같은 설명을 보자. 이는 본래 ‘인간의 정신이 육체에 기탁하는 것이어서 이 둘이 서로 이질적이라면, 인간의 육체를 죽여도 그의 정신에는 해가 되지 않을 것’이라는 환현의 의문에 대한 답으로서

제시된 것인데, 혜원은 여기서 ‘정신’과 ‘감정’ 사이의 관계에 대한 자신의 이해 또한 피력하게 된다.

의난하신 분의 뜻 또한 “지수화풍[의 물질적 요소들]이 결합하여 육신을 이루는데, 이것이 정신[神]이 머무는 집이 된다”는 점은 온전히 인정하셨습니다. 이는 곧 집[, 즉 육체]에 머무는 주인[, 즉 정신]이 있다는 것이 됩니다.

이제 묻겠습니다. 주인이 집에 머물 때, 감정[情]이 있겠습니까 아니면 없겠습니까?

만약에 [정신이 육체에 머물 때 감정이] 없다고 한다면, 곧 [지수화풍] 사대(四大)의 결합체[인 육신]은 집의 주인이 감각[感]하지 못하는 바가 될 것입니다. 만약에 감각이 주인으로부터 유래하지 않고 [정신이 육체에] 처하기를 감정[情]으로써 하지 않는 것이라면, 곧 정신이 집에 머물더라도 감정도 없고 아프고 가려운 것에 대한 지각[痛痒之知]도 없이 외물을 접하게 될 것입니다. 이는 곧 [사람 또한] 풀이나 나무처럼 처내고 잘라내[도 반응이 없을 것이라]는 말이 되니, 실질에 맞지 않습니다.

만약에 과연 [정신이 육체에 머물 때] 감정이 있는 것이라면, 사대의 결합체[인 육체]는 주인이 감각할 수 있는 바가 됩니다. 만약에 감각이 주인으로부터 유래하고 [정신이 육체에] 처하기를 반드시 감정으로써 한다면, 곧 정신이 집에 머물 때 아프고 가려운 것에 대한 지각이 없을 수 없는 것입니다. 정신이 지각[知]을 가지고 있으니 집[, 즉 육체] 또한 아프고 가려운 것을 감수[受]하면서 외물을 접하게 됩니다. [그러므로 사람이란] 정녕 천지간의 물이나 불[과 같은 물질적 요소들]과 같을 수 없다는 것이 분명해집니다.⁹⁵⁾

위처럼 혜원은 인간의 ①‘정신’[神]과, 그것이 육체에 처함으로 인해 생겨나게 되는 ②‘감정’[情], 그리고 이 ‘감정’이 있을 때 발생하게 되는 ③아픔과 가려움에 대한 지각[痛痒之知]과 같은 육체적 감각[感]을 구분한다.

95) “難旨全許地水火風結而成身以爲神宅. 此則宅有主矣. 問. 主之居宅, 有情耶, 無情耶? 若云無情, 則四大之結非主宅之所感. 若以感不由主故處不以情, 則神之居宅, 無情無痛痒之知. 神既無知宅又無痛痒以接物. 則是伐卉剪林之喻, 無明於義. 若果有情, 四大之結是主之所感也. 若以感由於主故處必以情, 則神之居宅, 不得無痛痒之知. 神既有知宅又受痛痒以接物. 固不得同天地間水火明矣.” 慧遠, 『明報應論』, T 52:33c25-34a5.

그러나 우선, 이와 같은 감정, 감각, 통양의 지각 등은 정신과 완전히 이질적인 것이 아니다. ‘감각이 정신으로부터 유래한다’[感由於主], ‘정신이 감정을 가지고 육체에 처한다’[處必以情], ‘정신이 지각을 가지고 있다’[神既有知]와 같은 표현들이 말해 주고 있듯이, 외부 대상에 대한 감정, 감각, 통양의 지각은 오히려 모두 ‘정신’이 육체에 처하게 됨으로써 비로소 생겨나는 ‘정신’의 구체적인 양상들, ‘정신’이라는 바로 그 존재가 가지게 되는 외부 대상에 대한 현실적 작용 방식의 사례들을 의미한다. 그러므로 혜원이 생각한 이 양자 간의 관계는, “정신으로부터 그것과는 이질적인 감정, 감각, 지각이 유출, 발생된다”는 말보다는 “감정, 감각, 지각‘으로서’ 정신이 작용, 활동하게 된다”는 말로 적절하게 정의될 수 있을 것이다.

그렇다면 우선 “정신이 감정으로써 작용, 활동한다”는 말은 정확하게 무엇을 의미할까? 이어서 동일한 『명보응론』의 다음과 같은 서술을 보자. 혜원은 이 서술에서 자신이 생각하는 ‘정신’과 ‘감정’이 무엇인지에 대해 보다 구체적인 설명을 제시하고 있다.

무명(無明)은 그물과 같은 미혹의 연원이요, 탐애는 갖가지 병폐의 창고입니다. 이 [무명과 탐애의] 두 가지 이치가 함께 노니면서 정신의 작용이 아득하게 행해지는 것이니[二理俱遊冥爲神用], [『주역』에서 말하는] 길흉과 후회와 아쉬워함이 오로지 이것[, 즉 무명과 함께 작용하는 정신]이 움직인 결과입니다[吉凶悔恪, 唯此之動].

무명이 그것[, 즉 정신]의 비추어냄을 가리므로 감정과 상념이 외물에 엉기고 얽매이게 됩니다[無明掩其照, 故情想凝滯於外物]. 탐애가 그 본성을 유실하게 하므로 [지수화풍의] 네 가지 원소가 뒹겨져 육신을 이루게 됩니다. 육신이 결집되니 곧 자신이 아닌 것과 자신인 것에 구분이 있게 되고, 감정이 [외물에] 얽매이니 좋다거나 나쁘다고 여기는 것에 [사사로운] 주관이 있게 됩니다[情滯則善惡有主]. 자신이 아닌 것과 자신인 것에 구분이 있으니, 곧 자기 자신을 사사로이 여기고 자기 자신을 잊지 못하게 됩니다. 좋다거나 나쁘다고 여기는 것에 [사사로운] 주관이 있으니, 곧 자신의 삶에 애착하게 되고 삶이 끊이지 않게 됩니다.

이에 큰 꿈을 달게 꾸며 미혹된 바에 어두워지게 되고, 긴 밤 동안 의문

을 품으며 오직 집착을 보존하려 하게 되는 것입니다. 이 때문에 득실이 서로를 이끌고 화복이 잇달아 도래하는 것이니, 악행이 모이면 곧 하늘의 재앙이 절로 찾아오고, 죄가 이루어지면 지옥이 곧 별로서 주어지게 됩니다. 이는 필연적인 이치이니, 의심할 여지가 없습니다.⁹⁶⁾

혜원은 ‘정신’의 본래적 기능이 거울과 같이 외부 대상을 ‘비추어내는 것’[照]이지만, 이 능력이 원초적 무명(無明)에 의해 가려지게 되어 [掩], 어떠한 외부 대상이 자신에게 이로운 것인가의 여부를 기준으로 그것을 원하거나 원하지 않게 되는 근거인 ‘감정’이 발생하게 된다고 한다.⁹⁷⁾ 하지만 혜원은 이렇게 무명이 인간에게 영향을 미치고 있는 와중에도, 정신은 여전히 “아득하게”, 즉 관찰될 수 없는 어떠한 방식으로, 작용하고 있다고 한다(“冥爲神用”). 그런데 혜원에 따르면 정신의 본래적 능력이란 ‘비추어 내는 것’이므로, 이는 곧 무명으로 인해 ‘감정’이 발생하여 인간이 사사로운 호오를 내고 있는 와중에도 정신은 여전히 어떠한 형태론가 외부 대상에 대해 ‘비추어냄’이라는 작용을 행하고 있다는 주장이 된다.

그렇다면 인간의 ‘감정’에서 기인하는 감정적 욕망을 “어떠한 외부

96) “無明爲惑網之淵，貪愛爲衆累之府。二理俱遊，冥爲神用，吉凶悔吝，唯此之動。無明掩其照，故情想凝滯於外物；貪愛流其性，故四大結而成形。形結則彼我有封，情滯則善惡有主。有封於彼我，則私其身而身不忘；有主於善惡，則戀其生而生不絕。於是甘寢大夢昏於所迷，抱疑長夜所存唯著。是故失得相推禍福相襲，惡積而天殃自至，罪成則地獄斯罰。此乃必然之數，無所容疑矣。”上同，T 52:33c10-19. 관례에 따라 “無用掩其照”를 “無明掩其照”로 수정하였다.

97) “情滯則善惡有主.” 따라서 혜원의 ‘情’ 개념은 인간이 외부 대상에 대해 산출하는 구체적인 감정들을 통칭하는, 앞 장에서까지 보았던 중국 철학 일반적인 情 개념과는 다르다. 오히려 혜원의 情 개념은 앞서 III장 1절에서 검토한 ‘知’의 개념에 가깝다고 해야 할 것이다. 혜원이 情을 ‘현상적인 감정들’이 아닌 ‘외적 자극에 대한 현상적 감정 반응의 근거’, 또는 ‘외적 자극에 대해 현상적 감정을 산출할 수 있는 능력’이라는 의미로 사용하고 있다는 것은 뒤에서 검토하게 될 다음과 같은 구절들에서도 확인된다: “有情則可以物感”, “情有會物之道”, “有情於化, 感物而動, 動必以情”, “化以情感”, “情數之感深”. 영어로는 ‘emotion’, ‘sentiment’ 등보다는 ‘sentience’라는 말이 적절할 것이다. 한편 중국 철학에서도 감정적 지각 반응의 ‘근거’라는 의미로 읽어낼 수 있는 情의 용례가 전무한 것은 아니다: “欲者、情之應也.” 「正名」, 『荀子』. 이하 이와 같은 의미에서의 情 개념을 “‘감정’”과 같이 홑따옴표 안에 표기하여 구분하도록 하겠다.

대상 a 가 주어졌을 때 그 a 를 사사로이 원한다는 반응을 나타내는 것”이라고 정의해보자. 이러한 욕망이 발생하고 있을 때 인간의 정신은 어떠한 의미에서 외부 대상 a 를 ‘비추어내고’ 있다고 말할 수 있는 것일까? 인간이 어떠한 외부 대상 a 를 접하였을 때 a 에 대한 욕망을 발출할 수 있는 것은, 오직 그가 외부 대상 a 가 자신에게 주어졌을 때, 가령 b 와 같은 다른 대상이 아닌, a 라는 바로 그 대상의 자극을 지각하고 그 a 에 대해 반응하고 있을 때에만 가능한 일이다. 그러므로 만약 인간에게 어떠한 외부 대상 a 가 주어졌는데 그가 과연 그 a 를 욕망하고 있다면, 인간은 그 외부 대상 a 의 자극을 지각하고 그 a 에 대한 모종의 반응을 내고 있는 것이 된다. 이러한 의미에서 인간이 어떠한 외부 대상을 욕망하고 있을 때에도, 그의 정신은 그 대상의 자극을 ‘비추어낸다’는, 즉 바로 그 자극을 ‘받아들여 반사’하고 바로 그 자극을 ‘지각하여 반응’한다는 자신의 능력을 발휘하고 있는 것이라고 볼 수 있다.

이처럼 헤원이 생각하는 정신의 ‘비추어냄’이란 어떠한 외부 대상의 자극을 받아들여 바로 그 대상에 대한 반응을 산출한다는 지각 반응 작용의 가장 추상적인 형식을 의미한다고 이해할 수 있다. 따라서 헤원에게 있어 ‘감정’에서 발생하는 외부 대상에 대한 ‘사사로운 욕망’은 곧 ‘정신’의 그 외부 대상에 대한 ‘비추어냄’의 한 구체적인 현현인 것이고, 그렇기 때문에 헤원은 인간이 외부 대상을 사사로이 욕망하고 있는 와중에도 정신은 자신의 본래적 작용을 행하고 있다고 말하는 것이다. 나아가 이와 같은 ‘정신’의 ‘비추어냄’의 능력, 다시 말해 어떠한 외부 대상이 주어졌을 때 바로 그 외부 대상에 대한 지각 반응을 산출하는 능력이 전제될 때에만, 이 능력에 기초하여 인간의 ‘감정’은 바로 그 외부 대상을 사사로이 욕망하는 등의 구체적인 지각 반응 또한 낼 수 있는 것이다. 다만 인간이 자신의 ‘감정’으로부터 외부 대상의 자극에 대해 사적인 욕망을 산출하고 있는 경우에는, ‘정신’의 ‘비추어냄’이라는 작용이 단지 추상적인 지각 반응에 머무르지 않고 ‘나에게 있어서 좋은 것을 욕망한다’는 구체성을 띠면서 이루어지고 있는 것이기 때문에, 헤원은 정신 본래의 비추어냄이 ‘가려지게’ 된다고 하는 것이라고 볼 수 있다. 또한 반대로

정신의 이 추상적 ‘비추어냄’의 능력에 어떠한 주관성, 구체성도 개입되지 않는다면, 즉 외부 대상을 지각하고 그것에 대해 반응하되 그것을 ‘나’에게 있어서 ‘어떠한 것’으로서 ‘감정’적으로 지각하고 반응하지 않는다면 인간은 외부 대상을 ‘있는 그대로’ 비추어내는, 공평무사(公平無私)한 지각 반응을 산출할 수 있을 것이다.

이제 앞서 헤원이 생각하는 ‘정신’과 ‘감정’ 간의 관계로서 추론해 보았던 명제, 즉 “정신이 감정으로로서 작용한다”는 명제의 의미를 이해할 수 있다. 우선 헤원이 사용하는 ‘정신’과 ‘감정’의 개념은 각각 다음과 같이 정의될 수 있을 것이다.

정신: 외부 대상 x 가 주어졌을 때 그 x 를 지각하고 반응하는 작용의 근거

감정: 외부 대상 x 가 주어졌을 때 그 x 를 ‘나에게 있어 어떠한 것’으로서 지각하고 반응하는 작용의 근거

즉, ‘어떠한 외부 대상을 바로 그 대상으로서 지각하고 반응할 수 있게 하는 근거’가 무명이나 육체에 의해 엄폐되어 ‘바로 그 대상에 대한 주관적 감각, 주관적 호오 등의 지각 반응을 산출하게 되는 근거’로서 구체성을 띠고 작용한다는 것이, “정신이 감정으로로서 작용한다”는 말의 의미이다. 그러므로 ‘감정’이란 ‘정신’과 별개의 존재인 것이 아니라, ‘비추어냄’이란 추상적, 원리적인 지각 반응의 근거인 ‘정신’이 무명 등의 원인으로 인해 ‘사사로운 욕망’과 같은 인간 개개인의 구체적인 지각 반응이 산출되는 근거로서 작용하게 된 경우를 ‘감정’이라는 별도의 이름으로 부르는 것일 뿐이다. 그러므로 앞서의 인용에서 헤원은, 『주역』에서 ‘감정’이 움직인 결과로서 말해지는 길흉회린(吉凶悔吝)을, ‘무명에 의해 가려지게 된 정신’이 움직인 일의 보응인 것으로 설명하였던 것이다.⁹⁸⁾ 즉, ‘감정’이란 ‘정신’의 한 구체적인 존재 양태, 작용 양태로 보아야 한다. 이와 마찬가지로 가령 앞서 헤원이 ‘감정’이 있을 때 발생하게 된다고 주장한

98) 『周易』 「繫辭下」의 “吉凶悔吝者，生乎動者也”，“吉凶以情遷，是故愛惡相攻而吉凶生，遠近相取而悔吝生，情僞相感而利害生” 등 참조. 또한 다음을 참조. “夫情念員速，倏忽無間，機動毫端，遂充宇宙。罪福形道，靡不由之，吉凶悔吝，定於俄頃。是以行道之人必慎獨，於心防微慮。” 郗超，『奉法要』，T 52:87a15-18.

‘감각’[感]이나 ‘통양의 지각’[痛痒之知] 또한 ‘어떠한 외부 대상을 나의 감각을 매개로 지각하고 반응하는 능력의 근거’, ‘어떠한 외부 대상을 나에게 있어 아프거나 가려운 것으로서 지각하고 반응하는 능력의 근거’ 등으로 정의될 수 있고, 이 역시 ‘정신’의 ‘감정’으로서의 구체적인 작용 양태의 보다 세부적인 사례들인 것이 된다. 반면 혜원에게 있어 외부 대상에 대한 이와 같은 구체적, 현상적인 지각 반응 능력들이 성립하기 위한 최소한의 존재론적 전제인 ‘정신’은, 그 자체로는 어떠한 구체성도 실질적 내용도 포함하고 있지 않은, 인간 지각 반응 능력의 추상적인 근원이라고 보아야 할 것이다.

이상과 같은 혜원의 ‘정신’과 ‘감정’이라는 개념은 각각의 작용의 측면에 있어 다시 다음과 같이 정리될 수 있다. ‘정신’의 순수하고 고유한 작용인 ‘비추어냄’이란 인간의 외부 대상에 대한 모든 지각 반응들이 반드시 띠게 되는 최소한의 형식, 즉 주어진 외부 대상의 자극에 대한 지각에 따른 반사이자 반응이라는 가장 추상적인 형식만을 지칭하는 개념이다. 한편 정신이 ‘감정’으로서 작용하게 되었을 때 행하는 작용인 ‘감각적 지각 반응’, ‘사사로운 욕망’ 등은 이 ‘비추어냄’이라는 지각 반응의 추상적 형식이 담게 되는 구체적인 실질, 즉 주어진 외부 대상을 ‘나’에게 있어서 ‘가려운 것’이라거나 ‘좋은 것’이라고 지각하고 그것에 대해 ‘가려워한다’거나 ‘욕망한다’는 반응을 산출하는 것과 같은 실질까지를 포괄하는 개념이다. 그리고 이 정신의 추상적인 ‘비추어냄’은, ‘주관적 감각’, ‘주관적 호오’와 같은 ‘감정’적인 지각 반응들로서 현현하고 있더라도 바로 그러한 구체적인 지각 반응들이 가지고 있는 기본적인 ‘형식’이기 때문에 결코 사라지지 않지만(“冥爲神用”), 이 ‘형식’은 그와 같이 구체적인 실질들을 담지하게 되면서 불순해지고 탁해질 수는 있다(“無明掩其照”). 또한 정신의 ‘비추어냄’에서 모든 ‘감정’적 실질들이 배제되고 그 본래의 추상적인 형식만이 남는다면, 즉 정신이 외부 대상을 지각하고 반응하되 그것을 ‘나에게 있어 어떠한 것’으로서 지각하고 반응하지 않는다면, 정신의 작용은 외부 대상을 그저 있는 그대로 비추어내게만 될 것이다.

3) 불교적 수행의 실효성 논변

이제 혜원이 가지고 있었던 ‘감정’과 ‘정신’이라는, 지각 반응 작용의 근원의 두 존재 양태의 구분이 불교적 수행의 실효성을 설명하는 데에 어떻게 활용되었는지를 분석하여 보겠다.

혜원은 앞서 본 불교의 재가 신자와 출가 사문의 정의를 잇는 「불순화구종」(不順化求宗)편에서, 환현을 모델로 한 가상의 논적을 통해 ‘왜 인간은 변화에 순응하지 않는 수행을 해야 하는가’[云不順化何耶]라는 질문을 제기하고 우선 다음과 같이 대답한다.

세상에 있는 존재들은 모두 커다란 변화[大化]로부터 삶[生]을 받는다. 비록 여러 사물들이 만 가지로 달라서 정밀함이나 조잡함이 상이하지만 그 근본과 궁극을 꿰뚫어 말하면, 오로지 영(靈)이 있는 것과 영이 없는 것이 있을 따름이다. 영이 있는 것은 곧 변화[化]에 대하여 감정[情]이 있는 존재이고, 영이 없는 것은 곧 변화에 대하여 감정이 없는 존재이다.

변화에 대하여 감정[情]이 없으면, 변화가 다하면 삶도 다한다. [감정이 없기에] 다시는 삶이 감정으로부터 유래하지 않는 것이다. 따라서 형체는 쇠하고 변화는 소멸한다. 변화에 대하여 감정이 있으면, 외물에 자극받아 움직이게 된다[有情於化, 感物而動].⁹⁹⁾ 움직이는 일이 감정으로부터 반드시 유래하게 되는 것이다[動必以情]. 따라서 삶[生]은 끊이지 않고, 삶이 끊이지 않으므로 곧 그 변화는 더욱 넓어지고, 육체는 더욱 집적하고, 감정은 더욱 얽매이게 되고, 허물은 더욱 깊어진다. 그것의 근심됨을 어찌 말로 다할 수 있겠는가? 이렇기 때문에 불경에서는 ‘열반은 불변하니 변화가 다하는 것을 처소로 삼으며, 삼계(三界)는 유동(流動)하니 죄고를 바탕으로 삼는다. 변화가 다하면 곧 [고통의] 인과 연이 영원히 쉬게 되고, 유동하게 되면 곧 고통을 받는 것의 다함이 없다’고 하였다.¹⁰⁰⁾

99) III장 1절의 『樂記』 「禮記」 및 『淮南子』 참조.

100) “凡在有方, 同稟生於大化. 雖群品萬殊, 精麤異貫, 統極而言, 有靈與無靈耳. 有靈則有情於化, 無靈則無情於化. 無情於化, 化畢而生盡. 生不由情, 故形朽而化滅. 有情於化, 感物而動, 動必以情, 故其生不絕. 生不絕則其化彌廣而形彌積, 情彌滯而累彌深. 其爲患也, 焉可勝言哉? 是故經稱泥洹不變以化盡爲宅, 三界流動以罪苦爲場. 化盡則因緣永息, 流動則受苦無窮.” 慧遠, 『沙門不敬王者論』, T 52:30c1-9.

여기서 혜원은 앞서 그의 재가자에 대한 설명이나 『명보응론』에서 본 것과 유사하게, 주관적 감각, 주관적 호오라는 지각 반응의 근거인 ‘감정’이 외물[物] 및 외부 세계의 변화[化]에 대해 산출하게 되는 자연스러운 반응들을 방치하면, 인간은 윤회전생을 거듭하며 더 많은 외부 세계의 변화를 업보로 만들어내고, 더 많은 육체들을 받게 되며, 다시금 감각적 호오의 반응들을 발출하며 영원히 고통 받게 된다고 한다. 이것이 곧 혜원이 생각하는 ‘변화에 순응하는’ 인간의 모습이자, 혜원에 따르면 동시대 중국 문인들이 불가피하다고 생각한 인간 삶의 양태가 초래하게 되는 결과인 것이다.

그러나 혜원은 이 설명에 이어, 다음과 같이 ‘정신’의 개념을 도입하여 인간이 자신의 현상적(現狀的) 자연성으로 인해 타락하고 윤회전생하게 되는 과정을 다시금 기술하고, 인간은 과연 이러한 과정을 극복하여 열반이라는 궁극적 목표에 이르는 것이 가능하다는 주장을 전개한다.

어떻게 그렇다는 것을 알 수 있는가? 무릇 삶[生]은 형체가 있는 일로써 속박됨이 되는데, [이러한] 삶은 변화로부터 유래하여 존재하는 것이다. 변화가 감정[情]으로써 [정신을] 자극하면[化以情感], 곧 정신은 자신의 본래적 모습을 막게 되고[神滯其本], 지혜는 자신의 비추어냄을 어둡게 하게 된다[智昏其照]. 고립된 모양으로 자타의 구별이 있게 되면[介然有封] 곧 보존하려는 바는 오로지 자기 자신이며 관계하는 바는 오로지 움직임의 세계이다. 이에 영(靈)의 고삐는 제어를 잃어 삶의 길이 매일 같이 열리고, 바야흐로 기나긴 윤회의 흐름에서 탐애를 뒤쫓게 되는 것이다. 어찌 [삶을] 한번 받고 그치겠는가?¹⁰¹⁾

우선 혜원은 외부 대상에 대한 현재 자신의 자연스러운 지각 반응에서 말미암는다고 말해지는 인간의 타락을 보다 근본적인 차원에서 설명하고 있다. 즉, 인간의 타락과 윤회전생의 가장 궁극적인 원인은, 인간이 가지고 있는 ‘정신’이라는 지각 반응의 추상적인 근원이 ‘감정’적 실질을 지닌

101) “何以明其然? 夫生以形爲桎梏, 而生由化有. 化以情感, 則神滯其本而智昏其照. 介然有封, 則所存唯己所涉唯動. 於是靈轡失御, 生塗日開, 方隨貪愛於長流. 豈一受而已哉?” 上同, T 52:30c9-13.

채로 변화하는 외부 세계의 자극을 받아들이게 되면서(“化以情感”), 그 자극에 대한 자신 본래의 순수한 ‘비추어냄’을 탁하게 만들고(“神滯其本, 智昏其照”) 자타 구분의 의식을 만든 것(“介然有封”)에서 찾아야 한다는 것이다. 혜원이 여기서 ‘감정’적 구체성을 띠고 외부 세계와 교류하기 이전의 본래적 ‘정신’을 ‘지혜’[智]라는 말로도 표현하고 있는 것은, 앞서 보았듯이 주관성, 구체성이 개입되지 않은 정신은 외부 대상을 ‘나’에게 있어서 ‘어떠한 것’으로서가 아니라 그저 ‘있는 그대로’ 비추어낼 수, 즉 외부 대상을 여실하게 객관적으로 지각하여 반응할 수 있기 때문이다. 그리고 이는 곧, 거꾸로 인간은 자기 ‘정신’의 작용 양상으로부터 ‘감정’적 구체성과 실질들을 털어내어 지각 반응의 추상적인 형식만을 남기는 것을 통해, 개개인의 주관성을 초월하여 어떠한 외부 대상을 그 외부 대상으로서 여실하게 비추어내는 것 이상의 지각 반응을 내지 않는 존재로 변모할 수 있다는 주장이 된다. 과연 혜원은 위 인용에 이어 다음과 같이 주장한다.

이러한 까닭으로 근본으로 돌아가 궁극적 이상을 구하려는 자[反本求宗者]는 삶[生]으로써 그 정신을 더럽히지 않고, 세속의 한계를 초월하고 퇴패시키려는 자는 감정으로써 그 삶을 더럽히지 않는다. 감정이 그 삶을 더럽히지 않으면 곧 삶은 멸해질 수 있고[不以情累其生, 則生可滅], 삶이 그 정신을 더럽히지 않으면 곧 정신이 아득해 질 수 있다[不以生累其神, 則神可冥]. 아득한 정신은 대상 세계를 끊는다[冥神絕境]. 그러므로 그것을 일러 열반이라고 하는 것이니, 열반의 이름이 어찌 허망한 이름이겠는가?¹⁰²⁾

이처럼 혜원은 인간이 자신의 주관적 ‘감정’을 없애는 것으로부터 이 감정을 근거로 진행되고 있는 현재 자신의 자연스러운 삶을 완전히 부정하고(“不以情累其生, 則生可滅”), 이를 통해 외부 대상에 대한 감정적 욕망으로부터 전개되는 인간 삶이라는 지각 반응의 구체적인 양상을 자신의 ‘정신’으로부터 털어냄으로써(“不以生累其神”), 인간의 ‘정신’은 자신을 얹

102) “是故反本求宗者, 不以生累其神; 超落塵封者, 不以情累其生. 不以情累其生, 則生可滅; 不以生累其神, 則神可冥. 冥神絕境, 故謂之泥洹. 泥洹之名, 豈虛稱也哉?” 上同, T 52:30c13-17.

매고 있던 현상적(現象的), 구체적 속성들을 버리고 “아득하게” 작용할 수 있게 된다고 한다(“則神可冥”). 그럼 이제 인간의 지각 반응 양상에는 ‘정신’의 비추어냄이라는 그 본래의 추상적인 작용만이 남아(“反本”), 인간은 외부 세계에 대해 더 이상 욕망이나 감각과 같은 주관적이고 구체적인 지각 반응을 내지 않고 오직 외부 세계를 그저 있는 그대로 비추어 내는 최소한의 형식적인 지각 반응만을 내며, 외부 세계의 구속을 초월할 수 있게 되는 것이다(“冥神絕境”). 그리고 혜원은 이것이 바로 불교가 말하는 깨달음의 상태인 것으로서, 불교의 해탈이란 인간이 자신에게 부여된 현상적 자연성을 점차 버려 나아가는 “불순화”의 수행을 통해 정녕 도달하는 일이 가능한, 실재하는 목표라고 주장하고 있다.

앞서 심무의의 사례에서 보았듯이 당대 중국 사상의 주류적 지각 반응 이론의 틀 내에서 인간이 자신의 비이상적인 지각 반응들을 사후적으로 검열하는 것에 그치지 않고 완전히 극복하는 것은, 오직 외부 대상들과 자신 간의 자극-반응[感應] 관계를 원천적으로 차단하는 일을 통해서만 성취될 수 있었다. 그러나 혜원은 인간의 지각 반응 작용의 구체적, 현상적 양상과 형식적, 본래적 양상을 각각 ‘감정’과 ‘정신’의 개념을 사용해 구분지음으로써, 인간의 ‘감정’이란 ‘정신’이 띠게 되는 한 우연적 양상에 지나지 않고, 따라서 ‘감정’에서 기인하는 ‘감각적, 감정적 욕망’ 역시 ‘정신’의 ‘비추어냄’이라는 지각 반응의 본질적 형식의 한 우연적 현현에 지나지 않는다고 주장하였다. 그러므로 인간은 이른바 “불순화”의 수행을 하여 자기 정신의 지각 반응 양상으로부터 그러한 ‘감정’적 실질들을 털어낼 수도 있다는 것이었다. 그리고 이는 곧 인간은 불교적 수행을 통해 과연 외부 세계와 자극-반응의 관계를 맺으면서도 더 이상 사적인 욕망과 같은 비이상적인 감정을 산출하지 않는 존재로 변화할 수 있다는 주장이었다.

4) 정신의 불멸성과 실재성 논변

이상과 같은 혜원의 “불순화” 수행의 이론은 아직 한 가지 이론 내적 문제점을 내포하고 있다. 이 불순화의 수행이란 인간 지각 반응의 순수한

형식인 ‘정신의 비추어냄’과 그것의 불순한 현현인 ‘감정의 감각적 욕망’이 논리적, 개념적인 차원에서 구분되는 것에 그치지 않고, 현실적인 차원에서도 구분되어야만 가능해진다는 점이다. 즉, 인간의 ‘정신’이 이 현실에서도 과연 ‘감정’이라는 자신의 한 구체적인 존재 양태와는 무관하게 작용할 수 있는 존재자라는 점이 입증되어야 정신의 본래적 지각 반응 능력으로부터 감정적 실질을 털어낸다는 불순화의 수행이 비로소 설명될 수 있다. 혜원은 “정신은 불멸한다”는 불교 교리를 활용하여 이러한 문제의 해결을 시도한다.

혜원은 『사문불경왕자론』의 「형진신불멸」(形盡神不滅)편에서 다시 가상의 논적을 세워 자신이 주장한 불순화 수행에 대해 다음과 같은 의문을 제기한다.

당신은 변화가 다하는 것을 지극함에 이르는 것으로 삼았고, 따라서 지극함에 이르려는 자는 반드시 변화에 거슬러서 궁극적 가치를 추구해야 하며, 궁극적 가치를 추구하는 것은 변화에 순응하는 것에서 유래하지 않는다고 주장하였다.... 하지만 그것이 실제로 합당한지를 궁구해본다면 이치가 곧 그러하지 않다는 것을 알 수 있다.

어째서인가? 무릇 품부된 기(氣)는 한 번의 삶에서 소진된다. 삶이 다하면 곧 소진되고 흩어져 무(無)와 같아진다. 정신은 비록 [『주역』에서 말하듯이] “만물보다 영묘한 존재”이지만 이것 역시 음과 양의 변화일 따름이다. [따라서 『장자』에서는] “한번 변화하여서 태어나고, 또 한 번 변화하여서 죽는다. 한번 모여서 시작되고, 또 다시 흩어져서 끝난다”고 하였다.

이로부터 추론해보면, 정신과 형체는 함께 변화하니 원래 다른 계통의 존재가 아님을 알 수 있다. 정밀한 것[인 정신]과 추대한 것[인 형체]는 한 종류의 기(氣)인 것으로, 시작되어서 끝나기까지 함께 머무는 것이다. 머무는 곳이 온전하면 곧 기가 모여서 영(靈)이 있게 되는 것이고, 머무는 곳이 훼손되면 곧 기가 흩어져 [정신의] 비추어냄이 소멸하는 것이다[宅毀則氣散而照滅]. 흩어지면 곧 받았던 바를 그 근본에 돌려 주고, 소멸하면 곧 무존재로 돌아가는 것이다. 되돌아가 소멸하는 것은 모두 [음양이라는] 자연의 현상[自然之數]¹⁰³⁾일 따름이니, 누가 그렇게 만드는 것이겠는가?¹⁰⁴⁾

103) 慧遠이 『沙門不敬王者論』에서 사용하는 數에 대해서는 여러 가지 해석이 가

논적의 이와 같은 반박은 “불순화”의 수행에 대해 두 가지 문제를 제기하고 있다. 우선 논적의 주장처럼 인간의 정신이 죽음과 함께 소멸하는 것이라서 윤회가 불가능하다면, 윤회전생을 벗어나려는 목적에서 인간의 자연성을 부정하는 불순화의 수행 역시 불필요할 것이다.

또한 정신과 육체란 사실 모두 기(氣)라는 실재자의 임시적 가합이 가지게 되는 두 측면으로서 발생과 소멸, 변천을 항상 함께 하는 것이라는 논적의 주장은, 불순화 수행에 대한 보다 본질적인 차원에서의 문제 제기를 함축하고 있다. 만약 정신이라는 존재가 항상 육체에 머무르고 있을 때에만 실재할 수 있다면, 존재론적으로 가능한 ‘정신’의 작용 양태는 앞서 『명보응론』에서 보았듯이 그것이 육체에 처했을 때 나타내게 되는 ‘감정’만이 될 것이다. 그렇다면 마치 삼각형의 ‘변’과 ‘꼭짓점’이 따로 존재하기란 불가능하므로 이들은 사실 ‘삼각형’이라는 단일한 실재자 위에 부가된, 독자의 존재론적 근거를 결여하는 개념적인 구분에 지나지 않는 것처럼, 인간의 ‘정신’과 ‘감정’의 구분 역시 ‘기질’[氣]적, 즉 감각적 지각 반응 작용의 근원이라는 진정한 실재자 위에 부가된 공상적 개념에 지나지 않는 것이 된다. 따라서 삼각형의 꼭짓점이 변을 필연적으로 수반하는 것처럼 ‘정신’은 이 현실에서 필연적으로 ‘감정’으로서 작용할 수밖에 없고, 그렇기 때문에 인간의 비이상적인 ‘감정’을 이상적인 ‘감정’으로 치환해 나아가는 일, 즉 인간의 ‘감정’이 도덕적인 욕망만을 수동적 산출하게끔 교정하는 일은 가능해도, ‘정신’의 작용 양상으로부터 ‘감정’

능하다. 1) 周易의 象數, 運數. 2) 앞서 竺僧數의 『神無形論』에서 본 것과 같은, 數量로 분별될 수 있는 무엇, 3) 有爲法, 즉 samskrta-dharma의 초기 중국 불교 역어인 數(Robinson, *Early Mādhyamika*, 107), 4) 아비달마 불교에서 말하는 존재의 구성 요소들, 즉 法數. 그러나 이들 중 어느 의미로 해석하더라도 『沙門不敬王者論』의 문맥에서 궁극적으로 지칭하는 바가 ‘초현상적인 정신과 대비되는 현상적인 무엇’임은 변하지 않기 때문에 단순히 ‘현상’ 등으로 번역하기로 하였다.

104) “論者以化盡爲至極，故造極者必違化而求宗，求宗不由於順化.... 求之實當理則不然。何者？夫稟氣極於一生，生盡則消液而同無。神雖妙物，故是陰陽之化耳。既化而爲生，又化而爲死。既聚而爲始，又散而爲終。因此而推，故知神形俱化，原無異統。精麤一氣，始終同宅。宅全則氣聚而有靈，宅毀則氣散而照滅。散則反所受於大本，滅則復歸於無物。反覆終窮，皆自然之數耳。孰爲之哉？” 慧遠，『沙門不敬王者論』，T 52:31b11-21.

적 실질을 완전히 닦아내어 본래의 추상적 ‘비추어냄’만을 남기려는 불순화의 수행은 존재론적, 현실적으로 불가능한 일이 될 것이다. 다시 말해 정신의 ‘비추어냄’이 항상 육체적 감각을 전제로 발생하는 것이라면(“宅毀則氣散而照滅”), 이 ‘비추어냄’은 이 세계에 ‘감각적, 감정적 지각 반응’으로서밖에는 나타날 수 없다.

혜원은 이러한 논적의 주장에 대해 ‘정신’이란 초현상적인 것이기 때문에 불멸하며, 불멸하기 때문에 윤회를 하게 되는 것이고, 나아가 윤회하기 때문에 원리적으로는 현상적 ‘감정’으로서 작용하지 않아도 이 현실 세계에서 활동할 수 있는 존재인 것이라고 반박한다. 우선 다음을 보자.

무릇 정신이란 무엇인가? 정밀함이 지극하여서 영묘한 존재라고 여겨지는 것이다. 정밀함이 지극하므로 곧 [음과 양의] 괘상(卦象)이 묘사할 수 있는 대상이 아니다. 그러므로 성인께서는 [『주역』에서 정신에 대해] “만물보다 영묘한 존재를 말한다”고 하셨다. [따라서] 비록 뛰어나게 지혜로운 자라도 오히려 그 형상을 정하거나, 그 그윽한 모습을 궁구할 수는 없는 것이다[不能定其體狀窮其幽致]....

[본래] 정신이라는 것은 [외물에 대해] 원만하게 응하니 사사로움이 없고[圓應無主], 영묘함이 지극하니 언어를 초월하여 있는 존재이지만[妙盡無名], 외물에 의해 자극받아서 움직이게 되고[感物而動], [음양의] 현상[數]에 가탁하여 현행하게 된다....

[정신에게는 현상적] 감정이 있으므로 외물에 의해서 자극을 받을 수 있는 것이고, [현상적] 의식이 있으므로 [음양의] 현상에 의해서 구해질[, 즉 현상을 매개로 관찰될] 수 있다. [관찰될 수 있는 정신] 현상에는 정밀함과 추대함[의 차이]가 있으므로, 그 본성이 [사람마다] 각자 다르고, [현상적] 지혜[智]에는 밝고 어두운 차이가 있으므로, 그 비추어냄[의 양상이 또한] 같지 않은 것이다.¹⁰⁵⁾

앞서 본 것과 마찬가지로, 혜원은 정신이란 본래 외부 대상에 대해

105) “夫神者何耶? 精極而爲靈者也. 精極則非卦象之所圖. 故聖人以妙物而爲言. 雖有上智猶不能定其體狀窮其幽致.... 神也者, 圓應無主, 妙盡無名, 感物而動, 假數而行.... 有情則可以物感, 有識則可以數求. 數有精麤, 故其性各異. 智有明闇, 故其照不同.” 上同, T 52:31c2-11.

사사로움이 없는 원만한 지각 반응을 산출하는 존재라고 한다(“圓應無主”). 이는 앞서 보았듯이 정신이 행하는 본래적 작용인 ‘비추어냄’이란 그 자체로는 어떠한 현상적 주관성도 구체성도 가지지 않는, 주어진 외부 대상을 말 그대로 ‘비추어낼 뿐’인 추상적이고 형식적인 지각 반응이기 때문이다. 그리고 마찬가지로의 이유에서, 혜원은 또한 이 정신에는 본래 그 자체로 관찰되거나 기술될 수 있는 구체적인 모습이나 특징이 결여되어 있다고 한다(“不能定其體狀”, “妙盡無名”). 그러나 이러한 정신은 주관적 ‘감정’[情]이나 ‘의식’[識]으로서 작용하게 되는 것으로 인해, 외부 대상의 자극에 대해 감각적 욕망과 같이 구체적인 실질이 담긴 지각 반응(“動”)¹⁰⁶들을 산출하게 되며(“有情則可以物感”), 우리가 경험, 관찰할 수 있는 현상적 의식을 만들어내게 된다(“有識則可以數求”). 그리고 이와 같은 과정에서 개개인에게 특수한 ‘비추어냄’의 양상, 즉 지각 반응의 구체적인 양상이 나타나게 되고, 이제 우리는 어떠한 개인에 대해 지혜롭다거나 우둔하다거나(“智有明闇”), 본성이 착하다거나 악하다거나(“其性各異”)와 같이 그의 ‘정신’의 현실적 작용 양태에 대한 기술들을 할 수 있게 된다.

그러나 다시금, 착하다거나 지혜롭다거나하는 우리가 관찰 가능한 정신 작용의 속성들은 이것이 ‘감정’으로서 활동하고 있는 경우에만 띠게 되는, 정신의 비본래적, 우유적인 속성들에 지나지 않는다. 정신이란 본래는 순수하게 형식적이며 추상적인 지각 반응만을 산출할 뿐인 존재이므로, 그것의 참모습을 우리가 직접적으로는 경험하거나 관찰할 수는 없기 때문이다. 그런데 그렇다면 마찬가지로, 우리가 개개인의 인간에게서 관찰하게 되는 그의 정신의 소멸, 즉 죽음과 함께 그의 정신의 작용이 사라지게 된다는 것 역시 우리가 ‘관찰’ 가능한 정신의 한 현상적 작용에 대한 기술인 것이고, 따라서 정신이 소멸한다는 것은 정신의 본래적 속성일 수 없다. 그러므로 혜원은 다음과 같이 말한다.

[그러나 정신은] 외물에 의해 자극을 받[아 움직이게 되]지만 외물과는 다른

106) III장 1절의 『樂記』 「禮記」 분석 참조.

존재이니, 따라서 외물은 변화하더라도 [정신은] 소멸하지 않는다. [또한 음양의] 현상에 가탁하[여 현행하게 되]지만 [음양의] 현상과는 다른 존재이니, 따라서 현상이 다하더라도 [정신은] 끝나지 않는다.¹⁰⁷⁾

이와 같이 혜원은 정신이란 음양의 생멸변화라는 현상적 범주를 벗어나 있는 추상적 존재자이므로 그의 현상적 작용들이 생멸하는 것과 무관하게 존속된다고 한다. 한 개인의 정신이 우둔하다거나 착하다는 것이 그의 정신의 본래적 모습이 아니었던 것처럼, 한 개인의 정신이 소멸한다는 것 역시 그의 정신의 본래적 모습이 아닌 것이다. 이처럼 혜원에게 있어 “정신은 불멸한다”는 불교 교리는, 정신이란 본래 현상적인 실질을 담고 있지 않은 추상적인 존재자이기 때문에 불멸하는 것이라는 의미로 해석되고 있었다.

그런데 한 개인의 정신이 우둔하거나 착한 지각 반응의 양상을 가지고 있다는 속성 역시 어떠한 외부 대상에 대해 ‘비추어냄’이라는 추상적인 지각 반응을 산출한다는 정신의 본래적 속성의 한 현상적인 현현 방식이었다. 그렇다면 추상의 세계에서 개인의 생사와 무관하게 ‘항구불멸’한다는 정신의 또 다른 본래적 속성 역시 이 현상 세계에서 별도의 어떠한 속성으로 현현하게 되지는 않을까? 혜원은 위 인용들의 내용으로부터 다음과 같은 결론을 내린다.

이로부터 추론하여 보면 [다음과 같음을] 알 수 있다. [즉, 외부 세계의] 변화가 감정으로써 [정신을] 자극하여, 정신은 변화[의 세계] 안에서 윤회하게 되는 것이다[神以化傳]. 감정은 변화[의 세계에서 윤회하게 되는 것]의 원인인 한편, 정신은 [그] 감정의 근원인 것이다[神爲情之根]. 감정에는 외물을 접하는 도리가 있고[情有會物之道], 정신에게는 아득하게 옮겨가는 공능이 있다[神有冥移之功]. 오직 이를 깨달아 통달한 자만이 [정신의] 본래적 상태를 회복할 수 있고, 이 이치에 미혹된 자는 외물을 좇게 될 뿐이다.¹⁰⁸⁾

107) “感物而非物故物化而不滅，假數而非數故數盡而不窮.” 慧遠，『沙門不敬王者論』，T 52:31c8-9.

108) “推此而論，則知：化以情感，神以化傳；情爲化之母，神爲情之根；情有會物之道，神有冥移之功。但悟徹者反本，惑理者逐物耳。” 上同，T 52:31c11-14.

이처럼 혜원은, 앞서의 논의를 통해 정신의 본래적 속성 중 하나로 ‘불멸성’을 논증한 것을 근거로, 정신은 현상 세계에서 ‘감정’으로서 작용하면서 “神爲情之根”) 그것의 본래적 불멸성으로 인해 감정적 지각 반응과는 전혀 이질적인 또 하나의 현상 세계[化]에서의 작용, 즉 개인적 윤회 전생의 작용을 행한다고(“神以化傳”) 말하고 있다. 즉, 정신이 본래 가지고 있는 ‘항구불멸하다’는 추상적 속성은 ‘윤회전생을 한다’는 구체적 속성으로 이 현상 세계에 나타나게 된다.

그리고 이는 곧 앞서 본 논적의 불순화 수행에 대한 두 번째 문제 제기에 대한 답변이다. 논적의 지적대로, 인간의 ‘정신’이 외부 대상에 대해 추상적인 비추어냄이 아닌 관찰 가능한 구체적인 지각 반응들을 산출할 수 있는 것은, 그것이 현상적 ‘감정’으로서 작용하고 있을 경우에 한정된다(“情有會物之道”). 그러나 이 사실이 곧 정신이라는 존재가 ‘감정’이라는 존재와 나뉘질 수 없는 개념적 가공물임은 의미하지 않는다. 왜냐하면 정신에게는 과연 그것이 ‘감정’으로서 작용하고 있지 않더라도 이 현상 세계에서 행하게 되는 또 하나의 작용, 즉 윤회전생이라는 작용이 있기 때문이다(“神有冥移之功”). 그러므로 ‘정신’이 이 현상 세계에서 ‘감정’으로서 존재하고 활동한다는 것은, 논리적인 필연성이 없는 현상일 뿐만 아니라 존재론적인 필연성도 없는 현상인 것이 된다. 따라서 원리적으로 이 현실의 인간은 과연 자기 정신의 작용 양상으로부터 ‘감정’적 실질들을 덜어내고 정신의 본래적 상태를 회복(“反本”)하여 외부 대상에 대해 비추어냄이라는 추상적인 지각 반응만을 산출하게 될 수 있으며, 반면 정신으로부터 ‘감정’적 실질들을 덜어내지 않으면 외부 대상에 대해 욕망과 같은 구체적인 지각 반응들을 산출하며 그것을 좇게 될 뿐(“逐物”)이라는 것이다.

혜원이 개인의 현상적 윤회전생의 실재성을 ‘정신’과 ‘감정’ 구분의 존재론적 타당성을 주장하기 위한 근거로 사용하고 있다는 사실은, 동일한 「형진신불멸」의 다음과 같은 논변에서도 알 수 있다.

[『장자』에서 말하는] 불이 장작으로 옮겨간다는 이야기는, 정신이 형체로

옮겨가는 것과 비슷하다. 불이 또 다른 장작으로 옮겨가는 것은, 정신이 또 다른 형체로 옮겨가는 것과 비슷하다. 앞에 있었던 장작이 뒤에 있었던 장작이 아니므로 “[불을 옮겨가는 일을] 손가락이 다하는 것의 기술이 오묘함”을 알 수 있고, 앞의 형체가 뒤의 형체가 아니므로 감정과 [외부 세계의] 현상 사이의 감응이 심각하다는 것을 깨달을 수 있다[悟情數之感深]. 미혹된 자는 육체가 일생에서 끝나는 것을 보고, 곧바로 정신과 감정이 함께 사라지는 것이라고 여기니[便以爲神情俱喪], 마치 장작 하나에서 불이 다하는 것만을 보고 끝날 때가 되어 다 소진되었다고 이르는 것과 같다.¹⁰⁹⁾

즉, 정신은 ‘감정’과 달리 불멸하고 윤회하는 무엇이기 때문에 굳이 ‘감정’이라는 구체적인 존재 양태를 떠지 않더라도 작용할 수 있으며, 그러므로 논적의 주장과 같이 이 둘이 생멸변천을 항상 함께한다고 보는 것(“神情俱喪”)은 미혹된 생각이라는 것이다. 따라서 인간은 실로, ‘정신’의 본래적, 추상적 지각 반응 능력으로부터 현상적, 구체적인 ‘감정’의 지각 반응 양상을 떨어낼 수 있다.

본 항에서는 위와 같이, 혜원이 불교적 “불순화” 수행의 가능성을 보다 현실적인 차원에서 입증하기 위해 전개한, 1) 지각 반응의 추상적 근원인 정신의 초현상성으로부터 그것의 불멸성을 도출하고, 2) 정신의 불멸성으로부터 다시금 정신이라는 추상적 존재자의, 현상 세계에서의 ‘감정’과의 존재론적 독립성을 도출하는 논변을 검토하여 보았다. 이처럼 혜원이 사용한 ‘정신’ 개념과 이에 기초한 그의 지각 반응 이론 및 수행 이론은 “정신은 불멸한다”는 불교 교리에 대한 그만의 독특한 해석으로부터 완성될 수 있었던 것이다.

2. 종병 『명불론』의 형이상학적 신불멸론

1) 「정신불멸」: 110) 인간 정신의 초현상성

109) “火之傳於薪，猶神之傳於形。火之傳異薪，猶神之傳異形。前薪非後薪，則知指窮之術妙。前形非後形，則悟情數之感深。惑者見形朽於一生，便以爲神情俱喪。猶觀火窮於一木，謂終期都盡耳。” 上同, T 52:32a1-5.

110) 본래 『明佛論』에는 篇이 따로 나뉘어 있지 않지만, 그 내용은 宗炳이 이 글의 서문에서 불교의 핵심적인 사상들로 나열하는 “佛國之偉，精神不滅，人可成佛，

앞 절의 검토와 같이 혜원은 인간 ‘정신’의 본래적 지각 반응의 양상에는 관찰 가능한 구체적 실질이 없으며, 인간은 그러한 자기 정신의 본래적 모습을 회복하는 것을 통해 감각적, 주관적 ‘감정’에 구속되지 않는 이상적인 자극-반응 관계를 외부 세계와 맺을 수 있게 된다고 주장하였다. 그리고 혜원의 이와 같은 지각 반응 이론은 “정신은 불멸한다”는 불교 교리에 대한 그의 이해와 불가분의 관계에 있는 것이라는 점 또한 확인하였다. 『명불론』의 「정신불멸」(精神不滅)편은 중병 역시 혜원의 이러한 ‘정신’ 개념 이해를 기본적으로 계승하고 있었음을 보여줌과 동시에, 그가 이 저술에서 새로이 제기하게 될 몇몇 중요한 주장들을 예고하고 있다.

우선 다음에서 중병은 혜원이 그리하였던 것처럼 불교 교리에서 말하는 정신의 불멸성이란 곧 정신의 초현상성을 의미하는 것이라고 이해하고 있으며, 『주역』의 구절들을 유용하여 정신은 음과 양의 범주를 벗어나 있어 음과 양이라는 현상적 요소들에 대한 기술들로 환원될 수 없는 존재(“非二儀所究”)인 것이라고 주장하고 있다.

[『주역』에서는] “한 번 음하고 한 번 양하는 것을 도(道)라고 이른다”고 하고, “음이나 양으로서 헤아려지지 않는 것을 신(神)이라고 이른다”고 한다. 대개 지극한 무[至無]가 도인 것인데, [여기에는] 음과 양이 혼재되어 있기 때문에 “한 번 음하고 한 번 양하는 것”이라고 한 것이고, 도로부터 더 내려가면 곧 정신에 들어가는데[, 즉 도의 배후에는 정신이 있는데], [이 정신은] 항상 음양의 바깥에 존재하여 [음양의] 이의(二儀)로써 궁구할 수 있는 바가 아니기 때문에 “음양으로 헤아릴 수 없다”고 한 것일 따름이다. [또한] 엄군평(嚴君平)은 [그의 『도덕경』 주석에서] “하나가 [음양의] 둘을 낳으니, 이를 신명이라고 한다”고 하였다.¹¹¹⁾ 만약 이 두 구절이 밝혀 주는 것이 없다

心作萬有, 諸法皆空”란 말의 순서를 따라 전개되고, 마지막에 問答이 이루어지고 있다. 본 연구에서는 검토의 편의를 위해 위 다섯 가지 주제에 서문과 문답편을 더하여 다음과 같이 임의로 篇을 나누어 보았다. 「序」: 9b6-29; 「佛國之偉」: 9b29-c26; 「精神不滅」: 9c26-10b8; 「人可成佛」: 10b8-c1; 「心作萬有」: 10c1-11a9; 「諸法皆空」: 11a9-b11; 「問答」: 11b12 이하.

111) 이는 『道徳經』의 “道生一, 一生二, 二生三, 三生萬物” 구절에 대한 嚴君平의 주석을 神의 二儀에 대한 초월성을 주장하기 위해 전용한 것이다.

면, 무엇으로써 정신을 밝힐 것인가?

그러므로 여러 생명들의 정신은 그 궁극이 비록 동일한 것이지만[群生之神其極雖齊], 인연을 따라 변천하여 추대하거나 정묘한 [현상적] 의식을 이루게 되니, [개개인의 의식은] 그 [궁극적] 근본과 마찬가지로 멀하지 않는다.¹¹²⁾

이러한 종병의 주장은 기본적으로 『사문불경왕자론』의 「형진신불멸」 편에서 본, “[음양의] 패상이 묘사할 수 있는 대상이 아니다”(非卦象之所圖), “[음양의] 수에 가탁하지만, 수와는 다른 존재이다”(假數而非數) 등의 말로 정신을 추상적, 초현상적 존재자라고 주장했던 혜원의 입장을 계승한 것이다. 따라서 종병도 혜원과 마찬가지로 인간 정신의 본래적 작용 양상에는 우리가 관찰할 수 있는 현상적 속성들이 결여되어 있다고 생각하고 있었음을 알 수 있다. 또한 종병은 그렇기 때문에 정신이란 현상적 존재들이 가지게 되는 생멸이라는 속성과 본질적으로는 무관한 존재이며, 이러한 추상적 항구불멸성으로 인해 이 정신을 가지고 있는 중생들은 죽음 이후에도 소멸하지 않고 현상 세계에서 윤회전생을 하게 된다고 말하고 있다. 이 역시 혜원이 「형진신불멸」 편에서 주장한 바였다.

그런데 종병은 여기서 더 나아가 “도(道)가 하나를 낳고, 하나가 둘을 낳는다”라는 『도덕경』의 구절에 대한 서한(西漢) 엄군평(嚴君平)의 주석을 전용하여, 정신에게는 본래 음양으로 환원될 수 있는 현상적 속성들이 없을 뿐만 아니라, 그러한 음양의 현상적 속성들 자체가 정신의 작용으로 인해 만들어진 것이라는 주장을 한다. 또한 이 과정에서 종병은 그가 인용하고 있는 『주역』, 『도덕경』 등에서 본래 형이상학적 원리의 지위를 가지고 있었던 ‘도’(道)의 개념을 그저 형이하자들의 질료적 근원을 칭하는 개념으로 격하시키고 있다. 즉, 도로부터 음양의 현상 세계가 산출되는 것은 맞지만(“道生一, 一生二”), 이 과정을 관장하고 있는 ‘원리’는 ‘정신’이자 ‘신명’이라는 것이다. 이러한 종병의 생각은 우리

112) “今稱一陰一陽之謂道，陰陽不測之謂神者，蓋謂至無爲道，陰陽兩渾，故曰一陰一陽也。自道而降便入精神，常有於陰陽之表，非二儀所究，故曰陰陽不測耳。君平之說一生二謂神明是也。若此二句皆以無明，則以何明精神乎？然群生之神其極雖齊，而隨緣遷流成羶妙之識，而與本不滅矣。” 宗炳，『明佛論』，T 52:9c26-10a4.

가 감관으로 관찰할 수 있는 외부 대상의 현상적 속성들은 ‘정신’이 ‘감정’으로서 작용하며 산출하게 된 환영이라는 「제법개공」편의 논변과, 따라서 우리가 마주하고 있는 이 현상 세계 자체가 궁극적으로는 정신이 만들어낸 조화에 불과하다는 「심작만유」편의 주장에서 구체적으로 전개될 것이다.

그리고 위 인용에서 중병은, 인간 개개인의 현상적 의식은 사실 이 정신이라는 형이상학적 단일자의 구체적, 개별적 현현으로서 성립하게 되는 것이라고 말하고 있다. 이는 혜원의 신불멸론에서는 명확하게 서술되지 않았지만, 인간의 정신에는 본래 어떠한 주관성도 존재하지 않으며 그것이 본래적으로 행하는 작용은 ‘비추어냄’이라는 추상적, 형식적인 지각 반응에 불과하다고 주장한 그의 이론이 많은 부분 함축하고 있었던 귀결이었다고 볼 수 있다. 앞서 확인하였듯이 혜원은 정신의 모든 구체적인 작용 양상들, 다시 말해 현명하다거나, 우둔하다거나, 착하다거나, 악하다는 것과 같은 지각 반응의 양상들은 정신 작용의 본래적 모습이 아니라 정신이 현상적 ‘감정’으로서 작용할 때 비로소 띠게 되는 비본질적이고 우연적인 모습이라고 주장하였다. 그러므로 혜원에 따르면 어떠한 정신을 한 개인의 정신으로 특정할 수 있는 모든 구체적 속성들은 사실 그의 정신의 본래적인 속성일 수 없는 것이고, 따라서 현명한 개인이나 우둔한 개인이나 그들이 가지고 있는 정신은 본래 모든 측면에서 완전하게 동일한 존재자일 수밖에 없다. 그러므로 우리가 어떤 특정한 개인의 정신을 지칭하게 되면 이로써 다른 모든 개인들의 정신 또한 지칭하는 것이 되며, 이는 곧 개개인의 모든 정신은 사실 존재론적으로 동일한 단 하나의 존재임을 뜻한다. 이러한 사고는 『명불론』의 「불국지위」편과 「문답」편의 다음과 같은 말들에서 보다 잘 나타나고 있다.

이 몸은 무한한 실재자[無限之實]를, 즉 초개인적 정신을] 매일 같이 사용하고 있으니, 친히 무시(無始)로부터 유래하여, 장차 끝이 없는 미래로 전해져 가는 것이다.¹¹³⁾

113) “是身也既日用無限之實，親由無始而來，又將傳於無竟而去矣。” 上同，T 52:9c3-4. 한편 이는 “百姓日用而不知”라는 道에 대한 『周易』의 기술을 활용하고 있는 것

무릇 여러 마음들은 성[스러운 정신]을 품부 받아 의식을 이룬다. 그것은 마치 여러 눈들이 해[의 빛]을 만나 볼 수 있게 되는 것과 같다.¹¹⁴⁾

즉, 해라는 단일하고 초개체적인 존재가 만물을 비추어 개별적인 시각적 감각들이 성립할 수 있는 것처럼, 정신이라는 단일하고 초개체적인 존재가 개별자들의 외부 대상에 대한 일상적, 현상적 지각 반응의 근원으로서 작용한다는 것이다. 이와 같이 모든 인간의 정신을 단일한 형이상학적 실재자로 명시한 종병의 사유가 가지는 함의 및 종병이 이러한 정신을 ‘성’(聖)이라는 말로 지칭하고 있는 이유 역시 「심작만유」 편에서 확인하게 될 것이다.

이상과 같은 종병 신불멸론의 특징들은 다음의 「정신불멸」 편의 주장에서도 잘 드러나고 있다.

[『주역』에서는] “신이란 만물보다 묘한 것을 말한다”고 하였다. 만약 [정신이] 형체에 의존하여 만들어지고 형체를 따라 소멸하게 되는 것이어서 형체를 근본으로 삼고 있다면, 어찌서 [성인께서는 그것이] “묘하다”고 말씀하였겠는가? 무릇 [『장자』에서 말하듯이] “정신은 사방에 달하고 두루 확산하여 그 끝이 없어 위로는 하늘과 만나고 아래로는 땅까지 미치는” 것이므로, 성인이 [되어서야] 그것의 기미를 궁구할 수 있고, 현인이 [되어서야] 그것의 기미를 연구할 수 있다.¹¹⁵⁾

이처럼 종병은 해원을 계승하여 ‘정신’이란 성인조차도 그것의 기미 정도만을 알아낼 수 있는, 현상적 사물들을 초월한 존재라는 것이 곧 “정신은 불멸한다”는 불교 교리의 의미라고 이해하고 있는 한편, ‘정묘한 신’의 편재성과 무한성을 말하고 있는 『장자』의 구절을 전용하여 정신이란 본래 인간이란 개별자의 경계를 초월한 우주적인 존재라고까지 주장

이다. 여기서 다시금 宗炳이 불멸하는 정신을 道를 대체하는 형이상학적 원리로서 여기고 있었음을 확인할 수 있다.

114) “夫衆心稟聖以成識，其猶衆目會日以爲見。” 上同，T 52:11c7-8.

115) “神也者，妙萬物而爲言矣。若資形以造，隨形以滅，則以形爲本，何妙以言乎？夫精神四達並流無極，上際於天，下盤於地。聖之窮機賢之研微。” 上同，T 52:10a24-28.

하고 있다.

한편 「정신불멸」 편에서 종병은, 해원이 이론적으로 기술하는 것에 머물렀던, ‘정신’으로부터 ‘감정’이라는 현상적 실질을 어느 정도 덜어낸 인간의 구체적인 사례들을 제시한다. 그리고 종병은 이러한 인물들의 경우 그 정신의 작용 양상이 일상적이고 현상적인 모습을 초월하여 있다는 점을 들어 이것이 곧 정신의 불멸성, 즉 정신의 초현상성에 대한 증험이라고 말한다.

만약 형체가 생기면 곧 정신이 생기고, 형체가 죽으면 곧 정신이 죽는 것이라고 한다면, 마땅히 형체가 해를 입으면 정신도 손상되고, 형체가 병이 들면 정신도 흐트러져야 할 것이다. [그렇다면] 어찌 육신이 [병들어] 썩어가고 있을 때나 [죽었는가를 확인하기 위해 코에] 숨을 대어 보는 임종의 때에 정신과 마음[神意]이 평온하고 온전한 경우가 있을 수 있겠는가? [공자께서] “틀창 너머로 손을 잡으셨다”고 하는 [염백우의] 이야기는 병이 극심한 경우였다. 그런데도 [염백우가] 덕행의 주인이었음은 변하지 않았으니, 이것이 곧 [정신이] 불멸한다는 증거일 것이다.¹¹⁶⁾

재아, 자공, 장자, 혜강, 계찰, 장량과 같은 사람들의 경우, 정신의 작용이 행하는 바가 서두르는 것도 없고 나아가려는 것도 없었지만 가만히 앉아서 온 우주를 꿰뚫었다. 그러나 그 형체가 썩어 냄새나는 것이었으며, 맛있는 것에 대한 기호에 의존하고 있었다는 것은 모두 하급의 어리석은 사람들과 마찬가지로였다. 어찌 [정신이] 그것[, 즉 육체]를 받는 것으로부터 생겨나서 그것을 따라 멸하겠는가?¹¹⁷⁾

여기서 종병은 우선 염백우와 같은 어떠한 사람들은 다른 대다수의 사람들과 달리 동일하게 고통스러운 병에 걸려 있거나 동일하게 죽음을 맞이하는 순간에 처하더라도 마음의 안정과 평소의 덕행을 잃지 않는 경

116) “若使形生則神生形死則神死，則宜形殘神毀，形病神困。據有腐敗其身，或屬續臨盡，而神意平全者？及自牖執手，病之極矣。而無變德行之主。斯殆不滅之驗也。” 上同，T 52:10a15-18.

117) “逮于宰賜莊嵇吳札子房之倫，精用所之，皆不疾不行，坐徹宇宙。而形之臭腐，甘嗜所資，皆與下愚同矣。寧當復稟之以生，隨之以滅耶？” 上同，T 52:10a28-b2.

우가 있으므로, 한 인간의 신체적 상태에 대한 기술로부터 그의 정신적 상태에 대한 기술을 온전히 도출하는 일은 불가능하다고 지적하고 있다. 이들의 사례는 곧 ‘신체적 고통이라는 외적 자극이 주어지면 괴로움이라는 반응을 산출한다’는 지각 반응의 한 감각적, 감정적 양태를 자신의 정신으로부터 덜어내는 일이 인간에게 가능하다는 증거인 것이며, 따라서 종병은 인간의 정신이 떠고 있는 현상적 작용 양상은 그것이 아무리 보편적일지라도 필연적인 것이 아니고, 그러므로 정신이란 본래 생멸과 같은 현상성에 구속받지 않는, 불멸하는 존재일 것이라고 주장하고 있다.

또한 종병은 장자와 같은 인물들의 품행에서 알 수 있듯이, 다른 사람들과 동일한 신체를 가지고 있으면서도 자기 신체의 주관적, 현상적 감각을 초월한 지각이 가능했던 사람들이 있었다고 한다. 이 역시 인간은 자신의 정신이 ‘감정’으로서 작용함과 더불어 성립하는 개인적, 신체적 감각 능력을 반드시 매개로 하지 않아도 외부 세계와 관계하는 일이 가능하다는 지적이다. 종병은 따라서 인간의 정신이란 본질적으로 신체적 감각과 무관하게 작용하고 성립할 수 있는 존재이며, 그렇기 때문에 육신의 생사와 무관하게 정신은 불멸하는 것이라고 주장한다.

그런데 종병은 이처럼 ‘감정’적 지각 반응을 극복한 인간의 예로서 장자나 혜강과 같은 도가적 현인뿐만 아니라 염백우나 자공, 재아와 같은 유가적 인물들도 들고 있다. 정신의 작용 양상으로부터 감정적 실질을 덜어낸 인간이 어떻게 단지 외부 대상에 대한 자신의 욕망을 소극적으로 그치는 것에 머물지 않고 유가적 의미에 가까운 ‘덕행’ 또한 갖추게 될 수 있는 것인지는 『명불론』의 「인가성불」 편에서 설명될 것이다.

이상과 같이, 종병은 혜원이 『사문불경왕자론』 등에서 제시한 지각 반응 이론의 틀을 전반적으로 수용하면서, 그것의 이론적 함의를 보다 분명히 하고 몇몇 새로운 주장들을 추가하고 있었다는 것을 알 수 있었다. 이하의 검토에서는 종병이 이러한 논점들을 구체적으로 어떻게 전개하였는지를 확인해 볼 것이다.

2) 「제법개공」: 거울에의 비유

앞서 보았듯이 종병은 혜원과 마찬가지로 “정신은 불멸한다”는 불교 교리에 근거하여 인간의 ‘정신’을 초현상적이며 항구불멸하는 실재자인 것으로 주장하였다. 『명불론』의 「제법개공」(諸法皆空)편은 혜원을 계승한 종병과 같은 신불멸론자들이 어떻게 이러한 개념을 “모든 존재는 공(空)하다”는 또 다른 대표적인 불교 교리와 정합적으로 주장할 수 있었는지 알려 준다. 그리고 종병의 “제법개공” 교리에 대한 해석은 동시에, 앞서 혜원의 신불멸론에서 명확하게 표현되지는 않았지만 그의 이론, 특히 “아득한 정신은 대상 세계를 꿰는다”[冥神絕境]는 말에 예견되어 있었던, 깨달은 자의 지각 반응 양상이 띠어야 할 중요한 특징 하나를 보다 자세하게 서술하고 있다.

우선 종병은 「제법개공」편의 본격적인 논의를 다음과 같이 시작한다.

무릇 성인의 정신이 아득하게 관조하지만[聖神玄照] 사고하거나 꾀하는 의식을 가지고 있지 않은 것은, [그의] 마음이 외물과 끊어져 있어, 오직 정신만이 존재하고 있기 때문이다[心與物絕唯神而已]. 그러므로 비어있으면서 밝은 [마음의] 근본[虛明之本]이란 시종으로 상주하여, 시들 수가 없는 것이다.

한편 마음이 외물과 교류한다는 것은, 정신만이 홀로 있지 않은 것이다[心與物交不一於神]. 비록 안회와 같은 인물 또한 미미하면서도 깨끗하게 [성인의 덕을] 찬양하고 인(仁)을 좋아하고 산을 즐거워하여 “자주 공에 가까웠다”[庶乎屢空]고 하지만, [안회의 경우도] 모두 마음의 작용이 의식을 이루어 [心用乃識] 그 작용과 작용이 묘하게 접속하고 의식과 의식이 묘하게 계속되어, 불의 [순간적인] 불꽃과 [순간적인] 불꽃이 서로 계속되어 [지속되는] 불길을 만들고 있는 것[에 지나지 않는 상태]이었을 따름이다.

한편 공을 깨닫고 마음을 쉬게 하면[悟空息心], 마음의 작용이 그쳐서 감정과 의식이 사라지니[心用止而情識歇], 곧 신명(神明)이 온전해질 수 있게 된다[神明全矣]. 그러하니 감정과 의식이 [서로서로를] 끌어당겨 새로운 것들과 이전의 것들이 묘하게 연속하는 것은, [정신이] 홀로 있지 않을 때[에 한정된 현상]이니, 어찌 이것들[, 즉 감정과 의식]을 항상된 존재[常有]라고 할 수 있겠는가? [『장자』에 나오는 백정인] 포정(庖丁)에게 [이렇게 감정과 의식의 명멸이 잔존하는 상태를] 관찰하게 하면, 반드시 “아직 소를 온전하

게 보는 상태는 아니다”라고 할 것이다.¹¹⁸⁾

여기서 종병은 깨달은 자의 상태를 마치 그의 정신이 외부 대상[物]과 어떠한 관계도 맺고 있지 않아 외부 대상과의 수동적인 접촉으로부터 유발되는 감정적, 의식적 지각 반응들이 사라진 상태인 것처럼 서술하고 있다. 그렇다면 종병이 생각한 인간의 이상적인 모습 역시, 앞서 심무의가 주장한 것과 같이 그저 인간과 외부 대상 사이의 ‘자극-반응’[感應] 관계 자체를 원천적으로 차단하는 것을 통해 도달될 수 있는 모습이었는 것일까? 그리고 그가 말하는 ‘공을 깨닫고 마음을 쉬게 한다는 것’[悟空息心] 또한, 심무의가 생각한 것처럼 외부 대상으로부터의 자극을 받아들이지 않아 그의 마음이 텅 비어 있게 된 상태를 말하는 것일까?

그러나 종병은 또한 이러한 상태의 인간의 마음에는 아무것도 남아 있지 않은 것이 아니라, ‘정신’, ‘신명’이 여전히 존재하여 오히려 그 본래의 밝은 ‘비추어냄’의 작용을 온전히 하게 된다고 말하고 있다. 그리고 감정과 의식이 사라지더라도 ‘정신’은 계속된다는 이유에서, 외물에 대한 감정적, 의식적 지각 반응의 능력은 정신에 의존하여서야 성립할 수 있는 임시적이고 비실재적인 존재이자 마음의 작용적인 측면에 지나지 않지만 정신만큼은 상주(常主)하는 진정한 실재자, 마음의 본질이라고 주장하고 있다.

종병이 생각하는 깨달은 자의 상태가 무엇을 의미하는지는 우선 그가 인용하고 있는 『장자』 「양생주」의 다음과 같은 우화에서 추론해 볼 수 있다.

처음 제가 소를 해체하는 일을 시작하였을 때에는 보이는 것이 오직 소였습니다. 그리하여 3년이 지나도록 일찍이 소를 온전하게 본 적이 없었습니다.¹¹⁹⁾ 바야흐로 이제 저는 정신[神]으로써 [소를] 대하지 눈으로써 [소를] 바

118) “夫聖神玄照而無思營之識者，由心與物絕，唯神而已。故虛明之本，終始常住，不可凋矣。今心與物交，不一於神，雖以顏子之微微而必乾乾鑽仰好仁樂山庶乎屢空，皆心用乃識，必用用妙接，識識妙續，如火之炎炎相即而成爛耳。今以悟空息心，心用止而情識歇，則神明全矣。則情識之構，既新故妙續，則悉是不一之際。豈常有哉？使庖丁觀之，必不見全牛者矣。” 上同，T 52:11a12-20.

라보지 않습니다. 감각의 지각이 멈추고 정신이 원하는 대로 움직입니다[官知止而神欲行]. 자연의 이치에 의거하여 [뼈와 살 사이 등의] 큰 틈으로 [칼을] 밀어 넣고 큰 구멍으로 [칼을] 이끌어 그것[, 즉 소]의 본래 그러한 모습에 따릅니다.¹²⁰⁾

여기서 포정이라는 백정은 자신이 ‘소’라는 외부 대상을 있는 그대로 가장 온전하게 지각하고 그것에 대해 가장 이상적인 반응을 낼 수 있는 것은, 소를 시각적으로 파악하는 것과 같은 감각적 지각[官知]에 의존하지 않고 오히려 감각의 활동을 중지시켜 소에 대한 ‘정신’ 본연의 수동적인 지각 반응(“神欲”)에 자신을 내맡겼을 때에 완성될 수 있었다고 말하고 있다. 즉, 종병은 포정의 이야기를 인용하여 인간에게는 감각적 지각을 매개로 하지 않고도 외부 대상을 받아들이고 그것에 대해 반응할 수 있는 ‘정신’의 능력이 갖추어져 있으며, 오히려 인간은 그러한 능력에 따라 외부 대상과 관계할 때 이상적인 존재가 될 수 있다고 주장하고 있는 것이다.

종병에게 있어 감각에 의존하지 않는 지각 반응이 외부 대상에 대한 가장 이상적인 지각 반응이라는 생각은, 모든 것은 공하다는 불교 교리에 대한 그의 이해와 밀접한 관련이 있다. 종병은 앞서의 인용에 이어 다음과 같이 말한다.

불경에서는 변화하고 흩어지는 존재와 그 존재에 대한 의식의 본성이 꿈이나 환영과 같이 공한 것이라고 하여 물거품이나 물에 비친 달에 비유를 하니, 진실로 그러하지 않은가?... 하물며 촉각적, 미각적, 청각적, 시각적 감각[質味聲色]이란 ‘감정’이라는 거짓이 비추어낸 조화[情僞之所影化]이니 어떠하겠는가? ‘배가 고플짜기에서 부지불식간에 사라진다’는 [『장자』의] 이야기

119) “3년 후에는 소를 소로서 보지 않게 되었습니다”는 해석도 가능하지만, 宗炳이 인용하고 있는 맥락에서나 宗炳이 참고했을 郭象의 『莊子注』에서 “未嘗見全牛”는, 아직 감각의 작용에 의존하여 소를 해체하고 있는 불완전한 지각의 상태를 의미한다.

120) “始臣之解牛之時，所見无非牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇，而不以目視。官知止而神欲行，依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。”「養生主」，『莊子』.

와 같이, 재빠르게 변화하고 번개와 같이 달아나는 것이며, 미래의 것은 아직 이르지 않았고 과거의 것은 이미 사라졌으며 현재의 것은 머무르지 않아 순식간[에 사라지]니, 털 한 터럭만큼이나 의지하기 힘들다. 장차 [이러한 감각적 대상들 중] 무엇을 지키고 무엇을 존재하는 것이라고 여기겠는가? 거짓된 존재[, 즉 ‘감정’적 지각 반응의 능력]이 정신을 가리는 것[僞有之蔽神]이 심하구나!¹²¹⁾

이처럼 종병은 인간의 감각이 포착해내는 외부 대상의 속성들, 즉 그것이 둥글다거나 파란색이라거나 맛있다거나 거칠다거나와 같은 속성들은 정신이 ‘감정’으로서 구체성을 띠고 작용하며 자신의 본래적 지각 반응 작용을 불순하게 만들었을 때 비로소 외부 대상에 부가되는 속성들이라는 이유에서 그 대상 본래의 진실된 속성이 아닌 환영과 같은 것이라고 주장한다. 그리고 종병은 외부 대상 자체에는 ‘감정’이라는 거짓된 지각 반응의 능력(“情僞”)이 포착해내는 감각적 속성들이 사실 내재되어 있지 않다는 것이, 곧 그 대상들이 ‘공’하다는 불교 가르침의 의미라고 생각하고 있다. 그러므로 감각적 판단을 담고 있는 지각 반응은, 사실 감각으로 포착될 수 있는 어떠한 속성도 가지고 있지 않은, 즉 ‘공한’ 외부 대상의 본래 모습에 대한 왜곡에 기초한 것일 수밖에 없으며, 따라서 이는 결코 외부 대상에 대한 이상적인 지각 반응이 될 수 없다. 반대로 인간이 “공을 깨닫게 된다”면, 주관적 ‘감정’에 의한 감각의 왜곡이 없이 외부 대상을 여실하게 접하게 될 것이고(“悟空息心, 心用止而情識歇”), 이러한 상태에서 인간은 비로소 포정과 같이 외부 대상의 “본래 그러한 모습에 따라”(因其固然) 그 대상을 지각하고 그것에 대한 이상적인 반응을 낼 수 있게 될 것이다.

이와 같은 종병의 생각은 앞서 『사문불경왕자론』 등의 원문에서는 명확하게 서술되지는 않았지만, 통양에 대한 지각 등과 같은 인간의 감각이란 정신이 주관적 ‘감정’으로서 구체성을 띠고 작용하고 있을 때 비

121) “佛經所謂變易離散之法，法識之性，空夢幻影響泡沫水月，豈不然哉?... 況又質味聲色，復是情僞之所影化乎？且舟壑潛謝，變速奔電，將來未至，過去已滅，已不住，艱息之頃，無一毫可據。將欲何守而以爲有乎？甚矣！僞有之蔽神也。”宗炳，『明佛論』，T 52:11a20-b1.

로소 발생하는 것이며, 인간이 “불순화”의 수행을 통해 외부 대상에 대한 정신 본래의 순수한 비추어냄을 회복하게 되면 그의 지각 반응 양상에서는 모든 현상적 실질, 즉 관찰 가능한 실질이 사라지게 된다는(“則神可冥”) 혜원의 주장들에서도 어느 정도 예견되어 있다. 가령 우리가 우리 앞에 놓인 컵에 대해서, 이 컵의 모양과 색상을 그 어떠한 감정적 반응도 없이 감각하고 있다고 가정해보자. 혜원의 주장에 따르면 이와 같은 정적(靜的)인 감각 역시 외부 대상의 본래 모습에 대한 있는 그대로의 비추어냄이라고 볼 수 없다. 우선 이와 같은 감각이 발생하고 있을 때 우리는 관찰 불가능한 추상적 비추어냄이 아닌, ‘내 앞의 이 대상을 지각하여, 그것을 하얗고 컵 모양의 어떠한 것으로서 판단하고 있다’는, 우리 자신이 반성적으로 ‘관찰’하고 ‘의식’하는 것이 가능한 현상적 지각 반응을 산출하고 있다. 또한 이러한 감각적 판단은 ‘나’라는 특수한 개인의 신체적 감각을 매개로 ‘정신’이 작용하고 있을 때 비로소 산출될 수 있는 것으로서, ‘나’의 주관과 무관한 외부 대상 그 자체의 본질적인 모습에 대한 파악이라고 볼 수 없다. 이처럼 정신이 외부 대상의 본모습을 여실하게 비추어내고 있다면 그 비추어냄에는 어떠한 관찰 가능한 실질도 존재하지 않아야하고 어떠한 개체적 주관성도 개입되지 않아야하지만, 외부 대상에 대한 감각적 판단은 그것이 아무리 정적이라 하더라도 현상적이며 주관적인 지각 반응일 수밖에 없다. 따라서 우리가 외부 대상에 대해 감각할 수 있는 모든 현상적인 속성들은 그 대상의 본래적인 속성이 아닌, 우리의 ‘감정’이 부가한 거짓된 속성일 수밖에 없다. 또한 인간이 어떠한 주관적 장애도 없이 외부 대상을 있는 그대로 비추어내고 있는 깨달음의 상태에 도달하게 되면, 그의 외부 대상에 대한 지각 반응에서는 이와 같은 정적인 감각적 판단마저 없어지게 되어야 할 것이다.

종병과 혜원의 이러한 입장은 외부 세계의 존재 자체가 인과적 효력이 없는 환상에 불과하다는 주관적 관념론과는 구분되어야 한다. 외부 세계의 자극에 대한 감각적 판단이라는 특정한 방식의 지각 반응이 담고 있는 내용이 거짓된 환영에 불과하다는 주장이지, 종병이 포정의 우화를 인용한 것에서 알 수 있듯이 외부 대상이 인간의 감각적 지각과 무관하

게 성립할 수 있는 고유의 특성들을 지니고 존재하고 있음을 부정하는 것은 아니기 때문이다. 그리고 거짓된 감각을 만들어내는 ‘감정’이라는 지각 반응의 능력 역시 ‘외부 세계’에 대한 정신의 구체적인 작용 양태 중 하나라는 사실도 변하지 않는다. 이러한 점들은 중병이 위 인용에 이어 사용하는 ‘거울’에의 비유로 더욱 명확해진다.

지금 어떠한 밝은 거울이 있는데 그 위에 더러운 티끌들이 모여 있다고 생각해보자. [티끌들이] 미미하면 그 [거울의] 비추어냄[照]이 안개가 낀 것과 같이 뿌옇게 될 것이고, [티끌들이] 쌓이면 그 [거울의] 비추어냄이 동틀 무렵과 같이 흐릿해질 것이며, [티끌들의 쌓임이 더욱] 두터워지면 그 [거울의] 비추어냄이 어두워질 것이다. 그러나 [거울의] 소질이란 본래 밝은 것이니, 그러므로 티끌이 더해지더라도 여전히 [외부 대상을] 비추어낼 수 있다[質其本明, 故加穢猶照]. 비록 뿌옇고 어둡기까지의 [비추어내는 정도의] 차이는 있지만, [외부 대상을 비추어낸다는] 핵심은 거울이 어떠한 상태에 있더라도 멀하지 않는다. [그러나] 그[러한 거울]로써 외물을 판별하게 되면, 반드시 티끌[이 어느 정도 있는가]에 따라 더욱 오인하는 바가 커질 것이며, 이에 [외부 대상에 대한] 과오와 오류가 성립하게 되는 것이다.

사람의 정신 또한 이와 비슷한 이치가 있다. [감정이라는] 거짓된 존재[僞有]가 정신을 더럽혀 정밀하거나 추대한 의식이 성립하여 [그러한] 의식이 정신에 붙어 있는 것이다. 그러므로 [정신의 본래적 공능인 비추어냄은 현상적 의식이] 비록 죽더라도 멀하지 않으니, 그것을 ‘공’으로써 바꾸어 나아가면[漸之以空], 장차 반복되는 바꾸어 나아감으로 반드시 [감정, 의식을] 전부 없앨 수 있게 되고, 이에 본래의 정신을 드러낼 수 있게 되는 것이다. 이를 열반이라고 한다.¹²²⁾

중병은 이 비유를 통해 인간이 외부 대상으로부터 받아들이는 ‘자극’을 거울에 다다른 외부 대상의 ‘모습’으로, 그 자극에 대해 인간이 산출해내는 ‘반응’을 거울이 반사해내는 외부 대상의 ‘영상’으로 빗대고 있다.

122) “今有明鏡，於斯紛穢集之。微則其照藹然，積則其照眊然，彌厚則照而昧矣。質其本明，故加穢猶照。雖從藹至昧，要隨鏡不滅，以之辯物，必隨穢彌失而過謬成焉。人之神理，有類於此。僞有累神，成精麤之識，識附於神。故雖死不滅，漸之以空，必將習漸至盡而窮本神矣。泥洹之謂也。” 上同，T 52:11b1-7.

거울에 먼지가 내려앉아 있게 되면 외부 대상의 모습에 대한 그 거울 본래의 밝고 여실한 비추어냄이 흐릿하거나 어둡게 퇴색되는 것처럼, ‘정신’은 감각적 판단이나 감정적 욕망과 같은 구체적인 지각 반응을 산출하는 ‘감정’, ‘의식’으로서 작용하게 되면서 외부 대상의 자극에 대해 어떠한 주관적 왜곡도 없는 추상적 지각 반응을 낼 수 있는 본래의 공능을 퇴색시키게 된다. 그러나 ‘본래의 밝은 거울’이 ‘먼지가 낀 거울’로서 작용하며 만들어내는 흐릿하거나 어두운 외부 대상의 영상이 불완전하게나마 여전히 바로 그 외부 대상에 대한 비추어냄인 것처럼, ‘정신’이 ‘감정’, ‘의식’으로서 작용하며 산출해내는 외부 대상에 대한 우리의 감각적 판단이나 주관적 호오 역시 바로 그 외부 대상의 자극에 대한 지각 반응임은 변하지 않는다. 그리고 ‘먼지가 낀 거울’의 외부 대상에 대한 불완전한 비추어냄 또한 거울에 본래부터 비추어내는 공능이 있을 때에만 존재할 수 있는 것처럼, 인간 ‘감정’의 외부 대상에 대한 감각적, 주관적인 지각 반응 또한 자신에게 주어진 바로 그 외부 대상의 자극에 대해 반응을 산출한다는 정신 본래의 추상적 공능이 전제될 때에만 성립할 수 있는 것이다. 다만 ‘먼지가 낀 거울’이 비추어내는 외부 대상의 영상이 그 외부 대상 본래의 모습이 아니듯이, 인간 ‘감정’의 지각 반응이 담고 있는 외부 대상에 대한 감각적 판단 또한 그 외부 대상 본래의 모습은 아닌 것이며, 외부 대상이 아름답다거나 맛있다는 판단과 더불어 발생하는 그 대상에 대한 감각적 욕망 역시 외부 대상의 자극에 대한 불순(不純)하고 잘못된 반응인 것이 된다. 그리고 종병은 마치 거울의 먼지를 닦아내면 다시금 거울의 외부 대상에 대한 비추어냄이 온전해질 수 있는 것처럼, ‘감정’, ‘의식’이라는 외부 대상에 대한 불완전한 지각 반응 능력이 담고 있는 현상적 실질들을 점차 비워내어 외부 대상 자체의 초감각적 속성, 즉 그것의 본래적 ‘공성’에 대한 온전하고 순수한 지각 반응만이 남도록 수행함으로써(“漸之以空”) 인간은 자기 정신의 본모습을 회복시킬 수 있다고 한다.

그런데 인간의 정신이 과연 이와 같이 외부 세계로부터의 자극을 어떠한 여과나 변질도 없이 비추어내는 상태에 이르게 되면, 그에게는 ‘내’

가 ‘외부 대상’과 관계를 맺고 있다는 최소한의 자의식이나 외부 세계에 대한 의식 또한 남아있지 않게 된다. 이러한 상태의 인간의 지각 반응에는 주관적 감각, 주관적 호오와 같은 현상적, 구체적 실질이 없어야 하므로, ‘나’ 자신이 ‘외부 대상’에 대해 행하고 있는 지각 반응을 반성적으로 관찰하는 일도 불가능한 것이 되고, 따라서 그러한 반성적 관찰에서 성립할 수 있는 자타구분의 의식 또한 사라지게 될 것이기 때문이다. 앞서 혜원이 열반의 상태를 “아득한 정신은 대상 세계를 끊는다”[冥神絕境]고 묘사한 것이나, 종병이 아득하게 관조하는[玄照] 성인의 상태를 “마음이 외물과 끊어져 있어 오직 정신만이 존재한다”[心與物絕, 唯神而已]고 말한 것은 바로 이와 같은 함의를 표현하고 있는 것이다. 따라서 이들이 생각한 인간의 이상적 상태는 외부 대상의 자극을 받아들이되 다만 그것이 외부 대상의 자극이라는 반성적 자각이 없는 상태인 것이고, 그러므로 심무의가 주장하듯이 외부 대상으로부터의 자극 자체를 차단함으로써 성취되는 이상적 상태와 신불멸론자들이 주장하는 이상적 상태 사이에는 확연한 차이가 있다. 성인 역시 보통의 사람들과 마찬가지로 외부 대상의 자극에 대해 반응을 하지만, 다만 성인이 외물과 맺고 있는 자극-반응 관계에는 어떠한 현상적 속성도 없다는 종병의 생각은, “무릇 성인은 [정신을] 굳게 하고 [감정을] 폐한 상태로 자극을 받은 연후에 반응할 뿐이어서, 생각이 미칠 수 있는 바가 아니며 [현상적] 우주의 범위[六合]를 벗어나 있다”¹²³⁾는 『명불론』 「문답」 편의 주장에서도 확인된다.

이상과 같이 종병은 ‘제법개공’의 교리와 불멸하는 정신의 개념에 입각하여, 우리의 비이상적 욕망을 불러일으키는 외부 대상의 감각적 속성들은 외부 대상 자체에 내재된 본질적 속성이 아니며, 따라서 우리가 현재 외부 대상에 대해 감각적 욕망을 산출하고 있다는 비이상적인 자극-반응의 양상 역시 불가피하거나 필연적인 것이 아니라서 그것을 극복하고 변화시키는 일이 가능하다는 점을 주장하였다. 아울러 이러한 과정을 거쳐 외부 대상의 본래 그러한 모습을 여실하게 비추어낼 수 있게 된 깨달은 자는 반성적인 자의식이나 외부 세계에 대한 의식을 버리게 된다는

123) “夫聖固凝廢。感而後應耳。非想所及。卽六合之外矣。” 上同, T 52:11, b25-27. ‘凝’의 해석에 대해서는 본 논문의 62번 각주 참조.

점을 보다 명확하게 서술하였다.

3) 「인가성불」: 종병의 성인론

그렇다면 이처럼 어떠한 자의식도 없이 현상적인 실질이 완전하게 비워진 지각 반응을 산출하고 있는 깨달은 자는 어떻게 행동하게 되는 것일까? 외부 대상을 오직 그 자리에서 ‘관조’하기만 하면서 어떠한 구체적인 행동도 하지 않을까? 그렇다면 부처나 성인의 교화는 어떻게 이루어질 수 있었던 것일까? 『명불론』의 「인가성불」(人可成佛)편은 외부 대상을 여실히 지각하여 반응할 수 있는 정신의 순수한 능력을 암시하는 속성들이 현재 인간의 불순한 현상적 지각 반응에서도 이미 현현하고 있으며 따라서 인간은 실로 수행을 통해 성인이 될 수 있다는 주장을 주제로 삼고 있지만, 동시에 이와 같은 질문들에 대해 종병이 제시할 수 있는 답이 무엇이었는지도 알려 주고 있다.

우선 종병은 다음과 같이 인간이 현재 외부 대상에 대해 불완전한 지각 반응을 발출하고 있는 와중에도 그의 지각 반응들에는 그나마 정신 본래의 추상적인 작용에 가까운 측면이 항상 함께 하게 되므로, 인간은 그 측면을 단서로 삼아 정신의 본래 모습을 회복할 수 있다고 주장한다. 이는 이 현실의 인간이 자기 정신의 지각 반응의 양상으로부터 ‘감정’적 실질을 덜어내기 위해서 시작해야 할 일이 무엇인지를 보다 구체적인 차원에서 제시하고 있는 것이다.

무릇 지극한 다스림은 하늘에 따르는 것이고 커다란 혼란은 하늘에 과잉된 것인데, 그 핵심은 마음의 [본질인] 정신[心神]의 작용인 것이다. 요임금은 비추어내지 못하는 이치가 없었으며, 없애지 못한 욕망이 없었으니, 그의 정신이 정묘했던 것이다[堯無理不照, 無欲不盡, 其神精也]. 걸왕은 멋대로 하지 않았던 악행이 없었으니, 그의 정신이 어그러져 있었던 것이다[桀無惡不肆, 其神悖也]. 걸왕 [또한] 요임금의 선함을 몰랐거나, 자신의 악함을 몰랐거나, 자기의 망함을 싫어하지 않았던 것이 아닌데도, 육체가 욕망하는 바가 그의 정신을 어그러지게 만든 것이다[體之所欲, 悖其神也].

그러나 요임금[의 선함]을 알고 [자신의] 망함을 싫어하는 의식은 항상

[결왕의] 정신에 갖추어져 있었다[知堯惡亡之識, 常含於神矣]. [그러하니] 만약 그가 왕의 자리에 있지 않고 또 천년 동안 죽지 않아, 악을 행하면 때론 괴로움이 다다르고 적게라도 선[을 행]하면 조금은 안도할 바가 생긴[다는 점을 직접 경험하였]다면, 어찌 마땅히 조금씩 그 악함을 떨하고 점차 그 선함을 닦지 않았겠는가? 그렇게 나아간다면 [결왕의] 정신이 갖추고 있는 바의 요임금[의 선함]을 아는 의식이 반드시 조금은 [행동으로서] 작용하는 바가 있었을 것이며, 또한 천년에 걸쳐 [그러한 작용이] 그치지 않았다면 [결왕] 역시 자신의 욕망을 모두 정지시키고 마침내 자신의 정신을 요임금과 같이 정묘하게 만들 수 있었을 것이다....

지금 불멸하는 정신에는 요임금[의 선함]을 아는 의식이 갖추어져 있어 [不滅之神含知堯之識], [그것의 작용이] 만세 중에 숨어있기도 하고 드러나기도 하니, [정신을 어그러뜨려] 악행을 만드는 것에서 괴로움이 비롯되며 [정신이 비추는 대로] 선행을 이끌어내는 것에서 즐거움이 비롯된다. [이처럼] 해나 달과 같은 [비추어냄의] 근본[, 즉 초개인적 정신]이 있어 빛을 드리워 [개개인의] 비추어냄을 [항상] 돕고 있으니,¹²⁴⁾ 어찌 자기를 비우고 [자신을] 크게 변화시키는 지극한 도[一變至道]를 찬양하지 않겠는가? 스스로 생각하건대 과거의 결왕이나 주왕[과 같이 악인들]마저 모두 미래에는 탕왕이나 무왕[과 같은 성인]으로 서서히 변할 수 있다. 하물며 지금 고아한[, 즉 불교를 신봉하는] 도리를 갖추고 적게나마 [불교의 가르침이라는] 맑은 흐름에 마음을 내맡긴 사람들의 경우에 있어서이겠는가? 이로부터 볼 때, 인간이 부처가 될 수 있음은 정녕 명백하다.¹²⁵⁾

여기서 중병은 결왕과 같은 극단적인 악인이 외부 대상의 자극에 대해 감각적 욕망이라는 비이상적인 반응을 내놓고 그것을 실행으로 옮기

124) 본 절의 1항에서 본 다음과 같은 구절을 참조. “夫衆心稟聖以成識。其猶衆目會日以爲見。” 上同, T 52:11c7-8.

125) “夫至治則天, 大亂滔天, 其要心神之爲也. 堯無理不照, 無欲不盡, 其神精也. 桀無惡不肆, 其神悖也. 桀非不知堯之善, 知己之惡, 惡已亡也. 體之所欲, 悖其神也. 而知堯惡亡之識, 常含於神矣. 若使不居君位, 千歲勿死, 行惡則楚毒交至, 微善則少有所寬, 寧當復不稍滅其惡, 漸修其善乎? 則向者, 神之所含知堯之識, 必當少有所用矣. 又加千歲而勿已, 亦可以其欲都澄, 遂精其神如堯者也.... 今以不滅之神含知堯之識, 幽顯於萬世之中, 苦以創惡樂以誘善, 加有日月之宗垂光助照, 何緣不虛已, 鑽仰一變至道乎? 自恐往劫之桀紂, 皆可徐成將來之湯武, 況今風情之倫, 少而汎心於清流者乎? 由此觀之, 人可作佛, 其亦明矣.” 上同, T 52:10b8-c1.

고 있었을 때에도 그의 마음의 한편에는 자신이 하고 있는 행위가 올바르지 못하며 자신에게 결국 해가 될 것이라는 자각이 항상 존재하고 있었을 것이라고 한다. 나아가 종병은 이러한 자각이 실천으로 이어지지 못한 것을 육체적인 욕망이 그의 정신을 어그러지게 만든(“體之所欲, 悖其神也”) 일이라고 표현하고 있고, 이 자각이 실천으로 이어졌더라면 걸왕 역시 요임금과 같이 자기 정신의 본모습을 회복시킬 수 있었을 것(“遂精其神如堯者”)이라고 하고 있으며, 또한 인간에게 이러한 자각이 존재하는 것은 초개인적 정신이 그 본래의 밝은 빛으로 인간들의 ‘지각 반응’[照]를 돕고 있기(“日月之宗, 垂光助照”) 때문이라고 말하고 있다. 이는 곧 자신의 악행에 대한 자각 및 거리낌 역시 비록 현상적인 의식이자 주관적인 호오(“知堯惡亡之識”)이기는 하지만, 그나마 정신 본연의 순수한 비추어냄의 양상에 근접한 지각 반응이라는 주장이다. 그런데 우리의 육체적 욕망이나 그것이 잘못되었다는 자각 모두 우리의 정신이 ‘감정’으로서 작용하며 아직 외부 대상을 있는 그대로 비추어내고 있지 않을 때 발생하게 되는, 현상적이고 주관적인 지각 반응이라는 점에는 변함이 없다. 그렇다면 종병은 어떻게 이 둘 중에서도 악행에 대한 자의식이 정신의 외부 대상에 대한 추상적 지각 반응, 여실한 비추어냄에 보다 가깝다고 주장할 수 있는 것일까?

이를 이해하기 위해 앞 항에서 본 거울의 비유를 다시 활용해 보도록 하겠다. 지금 먼지가 낀 거울 앞에 파란색의 공이 놓여 있다고 생각해 보자. 이 대상의 본래 모습이 거울에 다다르게 되면, 먼지가 낀 거울은 이 대상을 파란색의 공이 아닌 가령 남색의 공의 영상으로써 비추어낼 것이다. 먼지가 낀 거울이 비추어내고 있는 이 ‘남색의 공’은 분명 본래의 ‘파란색의 공’의 온전한 반영이 아니다. 그러나 이 ‘남색의 공’이라는 영상 속에 역시, 본래의 ‘파란색의 공’이 구체(球體)의 형상을 가지고 있다는 속성만큼은 큰 왜곡 없이 반영되고 있다. 따라서 먼지가 낀 거울이 만들어내는 ‘불완전한’ 영상 가운데에서도 어느 특정한 측면들은 분명 그 외의 다른 측면들에 비해 대상 본래의 속성을 보다 온전하게 반영하고 있다고 말할 수 있는 것이다. 이와 마찬가지로, 인간의 정신이 ‘감정’

으로서 어떠한 구체적인 실질을 담지하면서 작용하게 되면, 외부 대상으로부터의 자극에 대해 주관적 감각, 주관적 호오 등의 현상적 반응들을 산출해내게 된다. 그와 같은 현상적 반응들이 정신의 본래적 공능의 불완전한 작용 양상임은 변하지 않지만, 이 경우 역시 그 ‘불완전한’ 현상적 지각 반응의 어느 특정한 측면들이 다른 측면들보다 외부 대상 본래의 속성들에 대한 정신의 순수한 비추어냄에 상대적으로 더 가까울 수는 있는 것이다.

그런데 방종한 욕망보다도 그 욕망에 대한 의식적 거리낌이 정신의 온전한 지각 반응에 보다 가깝다는 종병의 주장은, 곧 어떠한 외부 대상에 대한 가장 이상적인 반응이 무엇인가라는 당위적 진리가 그 외부 대상 자체에 이미 내재되어 있는 것이라는 생각을 내포하고 있다. 가령 우리에게 몸에 해로운 달콤한 음식이라는 외부 대상이 주어졌다고 생각해 보자. 종병의 사고에 따르면 우리의 이 외부 대상에 대한 즉각적인 반응에는 이질적인 두 측면이 존재한다. 즉, 하나는 이 맛있는 음식을 먹고 싶다는 감각적인 욕망이고 다른 하나는 이 음식을 먹어서는 안 된다는 직관적인 거리낌이다. 그런데 이 중에서 이 음식을 먹어서는 안 된다는 당위성에 대한 직관이 이 외부 대상에 대한 보다 여실한 반응이라는 것은, 곧 ‘이 음식은 맛있는 것이다’라는 속성은 정신이 주관적 ‘감정’으로서 작용하며 부가한 환상이지만 ‘이 음식을 먹어서는 안 된다’는 속성은 본래부터 이 음식에 갖추어져 있는 것으로서, 그 속성만큼은 우리의 현상적인 지각 반응이 일어나는 와중에서도, 마치 ‘먼지 낀 거울’이 비추어내는 부정확한 영상이 본래의 공이 가지고 있는 구형이라는 속성만큼은 온전하게 비추어내는 것처럼, 큰 왜곡 없이 반영되고 있다는 주장이다. 종병이 생각하는 당위적 진리의 외재성은 그가 선행을 실천해야하고 악행을 피해야할 이유를 인과응보라는 외부 세계의 법칙에서 찾고 있다는 점에서도 확인된다.

이리하여 종병은 인간이라면 누구나 갖추고 있는 선악에 대한 직관적 의식을 지침으로 삼아, 그것을 실제의 행동으로도 옮김으로써 이 직관적 의식보다 불순한 지각 반응인 외부 대상에 대한 사사로운 욕망을

자신의 정신으로부터 떨어내어 간다면(“虛己”), 인간은 자기 정신의 본래적인 작용 양상을 조금씩 회복하여 결과적으로 부처나 요임금과 같은 성인으로서 크게 변모하게 될 것(“一變”)이라고 말한다.

그리고 종병이 이러한 상태에 도달하게 된 인간의 예로서 요임금이나 탕왕, 무왕과 같이 “지극한 다스림”(至治)을 이 세계에 구현한 인물들을 들고 있는 것에서 알 수 있듯이, 그는 정신 본연의 외부 대상에 대한 순수하고 추상적인 지각 반응 양상을 회복한 인간은 외부 세계의 자극이 주어졌을 때 결코 아무런 행위를 하지 않는 것이 아니라 오히려 중생에 대한 가장 이상적인 교화라는 반응을 산출하게 된다고 생각한다. 이러한 인간의 정신이 그 어떠한 현상적 구체성도 없이 순전히 외부 대상을 있는 그대로 비추어내고 있을 뿐인데도 이상적인 교화가 가능한 것은, 앞서 보았듯이 인간이 무엇을 해야 하는가에 대한 당위성이 이미 객관적인 외부 세계에 본성적으로 내재되어 있기 때문이다. 인간이 주관적 감각의 구속을 끊고 외부 세계로부터의 자극을 아무런 왜곡 없이 받아들일 수 있게 되면, 그는 자신이 어떠한 행동을 하고 있다는 자각이나 자의식이 없이도, 그 외부 세계에 본래부터 내재된 도덕적 법칙을 자신의 수동적인 지각 반응 속에 온전하게 체현할 수 있게 된다는 것이다. 다시 말해 요임금과 같이 정신의 본모습을 회복시킨 성인은 객관 세계의 도덕 법칙을 자신의 지각 반응으로써 온전하게 비추어내게 된다(“堯無理不照”).

이와 같은 깨달은 자의 외부 대상에 대한 지각 반응 역시 범인의 ‘감정’적 지각 반응과 마찬가지로 어떠한 외부 대상이 주어졌을 때 그것을 ‘취한다’거나 ‘취하지 않는다’는 행동으로 결국 나타나게 될 것이며, 그렇기에 이러한 비추어냄이 결국 교화로도 연결될 수 있는 것일 터이다. 그러나 이는 정신이 ‘감정’으로서 작용할 때 비롯되는 주관적이며 감정적인 ‘호오’에 따른 취사와는 다르다. 우선 범인의 경우 주어진 외부 대상이 본래 가지고 있는 당위적 가치가 무엇인가와는 무관하게 자신의 주관적 ‘감정’에 의거하여 그 대상을 ‘나에게 있어서’ 좋거나 나쁜 것으로서 지각하고 그것을 취하거나 취하지 않는 반응을 내게 된다. 그러나 깨달은 자가 무언가를 취사하는 유일한 이유는 자신에게 주어진 그 대상에

본래부터 ‘취할만한 것이다’, ‘좋은 것이다’ 등의 속성이 객관적으로 갖추어져 있기 때문이다. 깨달은 자는 단지 이 외부 대상의 ‘좋은 것이다’라는 본래적 속성을 아무런 주관적 감정이나 자의식 없이 여실하게 받아들여서, 그 당위적 가치에 대한 지각으로부터 그 대상을 ‘취한다’는 수동적인 반응을 산출하게 될 뿐인 것이다. 앞서 혜원이 『명보응론』에서 ‘감정’적 지각 반응의 특징을 “선악유주”(善惡有主)라고 표현한 것을 활용해보자면, 정신 본래의 순수한 비추어냄을 회복한 성인은 “좋다거나 나쁘다고 비추어내는 작용에 사사로움이 없게 된다”(善惡無主)고, 즉 원만하며 공평무사한 지각 반응을 내게 되는 것이라고 말할 수 있을 것이다.

이와 같은 종병의 성인론은, 인간은 외부 대상에 대한 자신의 일상적 지각 반응으로부터 감정적, 감각적 실질을 털어내는 것을 통해 더 이상 그 외부 대상을 욕망하지 않는 상태에 이르게 될 수 있다는 점만을 명시한 혜원의 입장에서 한 걸음 더 나아가, 그러한 상태의 인간은 어떠한 추가적인 노력이 없이도 항상 외부 대상의 자극에 대해 도덕적이고 긍정적인 반응을 낼 수 있다고 주장하였다는 점에 특징이 있다.

4) 「심작만유」: 우주 정신으로서의 ‘법신’

앞서 「정신불멸」편을 분석하며 보았듯이, 종병은 개개인의 의식과 감정들은 모두 ‘정신’이라는 단일한 형이상자의 현상적 작용으로서 성립하는 것이라고 생각하고 있었다. 그리고 「제법개공」편에서는 종병이 이러한 의식이나 감정이 외부 대상으로부터 포착해내는 현상적 속성들을, 모두 정신의 지각 반응 작용이 불순해짐으로써 비로소 그 대상에 부가된 환영으로서 여기고 있었음을 확인하였다. 또한 「인가성불」편에서 종병은 인간이 정신의 본래적 상태를 회복하게 되면, 그는 외부 대상에 대해 감각적 욕망을 산출한다는 현상적 자연성의 구속을 초월하여 외적 자극에 대한 반응으로서 이상적인 교화를 산출하게 된다고 주장하였다. 『명불론』의 「심작만유」편은 이와 같은 종병의 주장들이 함께 모여 파생되는 흥미로운 형이상학적 결론들을 다루게 된다.

종병은 우선 「심작만유」(心作萬有)편에서 다음과 같이 자연적, 객

관적 현상 세계 자체가 정신의 감응 작용으로 만들어진 것이라는 주장을 한다.

무릇 [『서경』의] 「홍범」에 나오는 ‘여러 가지 징험’[庶徵]이라는 길하거나 흉한 반응들은 모두 마음으로부터 유래하는 것이다. 흰 무지개가 태양을 뚫거나, 금성이 묘수(昴宿)의 영역에 들어가거나, 추운 계곡에서 기장이 자라거나, 성벽이 [갑자기] 무너지고 [여름에] 서리가 내리는 것과 같은 일들 역시 모두 사람의 감정으로부터 발생하여 멀리 자연 현상[天事]으로서 형태를 갖춘 것이니, [감정과 현상의 관계는] 진실로 형체와 그림자의 관계와 같은 것이다. 무릇 형체는 그림자가 없을 수 없고, 소리는 반향이 없을 수 없으니, 감정 또한 보응이 없을 수 없는 것이다. 어찌 단지 [흰 무지개가] 태양을 뚫고, [여름에] 서리가 내리는 것과 같은 일에 그치겠는가?

[현상적 존재들은] 모두 감정을 따라 면밀히 응하여서 외물이 형체를 감출 수 없게 된 것이다. 다만 [이러한 반응은] 어떤 경우에는 나 자신에게 맺어지기도 하고, 어떤 경우에는 [자연적] 현상[事]에까지 미치기도 한다[或結於身或播於事]. 가까이 나타나기도 하고 멀리 나타나기도 하는 것이 어지러우며, 분명하게 나타나기도 하고 애매하게 나타나기도 하는 것이 아득하니, 누가 그 [감응의] 한계를 목도할 수 있겠는가?

여러 가지 변화들이 세상을 가득 채우고 여러 가지 형상들이 눈을 가득 채우는 것은 모두 만세 이래로 정신의 감응이 집적되어 이루어진 것이다[精感之所集矣]. 따라서 불경에서는 ‘일체의 여러 존재들은 마음[意]으로부터 생겨나 형체를 이룬다’고 하는 것이고, 또한 ‘마음[心]이 존재들의 근본이니, 마음이 천당을 만들기도 하고 마음이 지옥을 만들기도 한다’고 하니, 그 의미가 이로부터 유래하는 것이다.

그러므로 마음을 맑게 하고 감정을 깨끗하게 하면 반드시 뛰어나고 아름다운 환경에서 묘하게 태어나게 되고, 감정을 탁하게 하고 행동을 추악하게 하면 삼악도(三惡道)의 영역에서 영원히 미혹되게 된다.¹²⁶⁾

126) “夫洪範庶徵，休咎之應，皆由心來。逮白虹貫日，太白入昴，寒谷生黍，崩城隕霜之類，皆發自人情，而遠形天事，固相爲形影矣。夫形無無影，聲無無響，則亦情無無報矣。豈直貫日隕霜之類哉？皆莫不隨情曲應物無遁形。但或結於身，或播於事。交賒紛綸，顯昧渺漫，孰觀其際哉？衆變盈世，群象滿目，皆萬世以來，精感之所集矣。故佛經云：一切諸法從意生形。又云：心爲法本，心作天堂，心作地獄。義由此也。是以清心潔情，必妙生於英麗之境，濁情滓行，永悖於三塗之域。” 上同，T 52:13a23-26.

앞서 보았듯이 종병은 인간의 감각적 지각이 포착하는 외부 대상의 모든 현상적 속성들은, 그 대상이 ‘외적 존재’로서 우리에게 의식된다는 속성까지를 포함하여, 외부 대상으로부터의 자극에 대한 정신의 ‘감정’적 반응이 만들어내게 된 환영과 같은 것이라고 생각하고 있었다. 여기서 종병은 이러한 지각 반응 이론을 활용하여 우선 불교의 윤회전생 교리를 설명하고 있다. 개인이 외부 세계의 자극으로부터 어떠한 현상적 속성들을 포착해내어 어떠한 주관적 경험을 겪게 되는지는 그의 정신의 현상적 작용 양상에 따라, 즉 그의 ‘감정’적 지각 반응이 담고 있게 되는 감각적 실질이 무엇인가에 따라 달라지는 가변적인 성질의 사건들이므로, 인간은 자기 ‘감정’의 구체적 양상을 변화시키는 것을 통해 자신이 경험하게 되는 외적 현실의 양상 또한 변화시킬 수 있다는 것이다. 그런데 종병은 나아가 외적 자극에 대한 인간의 ‘감정’적 지각 반응이 만들어내는 현상이 단지 한 개인의 주관적인 감각 경험을 구성(“或結於身”)할 뿐만 아니라, 다른 개인들도 함께 공유하게 되는 객관적 자연 현상 또한 만들어내게 된다(“或播於事”)고 하고 있다. 이는 종병에게 있어 ‘정신’이란 개개인의 인간에게 부여되어있는 복수의 실재자가 아니라, 모든 개인의 현상적 의식들이 동일하게 근거를 두고 있는 단일한 형이상학적 실체이기 때문이다. 즉, 어떠한 개인의 의식, 감정이 외적 자극으로부터 특정한 현상적 사건을 만들어낸 일은, 궁극적으로는 ‘정신’이라는 단일자의 감응 작용으로 발생한 일이므로, 동일한 ‘정신’을 공유하고 있는 다른 개인들도 그 ‘정신’이 산출한 현상적 사건을 함께 경험하게 되는 일이 가능하다는 것이다. 그리고 인간의 감각적 경험의 대상이 되는 현상 세계란 이와 같이 정신이 인간 개개인의 ‘감정’적 지각 반응의 능력으로서 작용하며 만들어낸 현상적 존재자들의 총체에 다름 아니므로, 종병은 현상 세계의 변화들과 존재들이 모두 “정신의 감응이 집적한 결과”(精感之所集)인 것이라고 말하고 있다.

그런데 「정신불멸」 편이나 「인가성불」 편에서 확인하였듯이, 종병은 또한 인간 정신의 작용 양상으로부터 현상적, ‘감정’적 실질들을 덜어내는 일이 가능하며 이러한 수행을 완성한 성인은 보통 사람들이 떠고

있는 일상적 지각 반응의 양상을 초월한 자극-반응 관계를 외부 세계와 맺을 수 있게 된다고 하였다. 종병의 이러한 생각은 우리가 경험하게 되는 현상적 자연 세계 자체가 지각 반응의 산물이라고 한 위의 「심작만유」 편의 주장과 결합하여, 다음에서 보이듯이 성인의 초현상적 지각 반응으로부터는 현상적 법칙을 넘어서는 비일상적 자연 현상이 발생하게 된다는 생각으로 이어진다.

황제, 순임금, 주공, 공자와 같은 사람들은 세상 사람들이 우러르고 신봉하는 자들이다. [황제가 용의] 고삐를 느슨하게 하여 승천한 것, [순임금이] 용이 숨어있는 듯[은둔]하다 새가 날아오르듯 [천자가] 된 것, [주공의 덕에] 바람이 반대로 불어 벼가 일어난 것, [공자가] 식량이 떨어졌는데도 악기를 연주하며 노래를 부른 것은 모두 정신[의 본모습]을 드러내어 [자신에게] 체화한 것에서 유래된 일들이었다[皆由窮神爲體].

그러므로 정신의 공능이 반응하는 바[神功所應]는 구속 받는 일이 없이 무궁하다. [현상적] 형체와 [정신의] 이치는 비록 [서로] 외적인 것이지만, 마땅히 [정신이] 자극 받는 것을 따라 [형체를 가진 현상이] 일어나기도하고 멸하기도 하는 것이니[隨感起滅], [일반적] 인간의 힘으로는 일으킬 수 없는 일들이 다다른 경우도 반드시 있는 것이다.

[성인의 치세 때] 황하에서 그림이 나오고 낙수에서 글이 나온 것, [요임금 때] 명협(荂莢)이라는 꽃이 심어지지 않았는데도 번식한 것, [우임금 때] 신묘한 구슬이 다듬지도 않았는데 만들어진 것, [은나라 무정 때] 뽕나무와 닥나무가 뜰에 생겨나 갑자기 굵게 자라났다가 홀연히 사라진 것, [무왕이 주왕을 토벌하기로 했을 때] 불이 왕궁의 지붕으로 흘러가 까마귀가 되었던 것, [주나라의] 구정이 가벼워졌다가 무거워지거나 커졌다가 작아진 것과 같은 급격한 변화는 모두 신령이 자극되어 일어난 일들이었던 것으로서[感靈而作], 실로 불가사의의 명백한 사례들이었다.

무릇 ‘법신’(法身)이란 지극히 신령한 것이니, 묘하게 만물로부터 자극을 받아 변화로서 나타나고, 정신의 공능으로 비추어내며 만물을 밝게 하는 존재이다. [그것이 하는] 기이한 일에 어떠한 거리낌이 있겠으며, [그것이 만들 어내는] 변화에 어떠한 한계가 있겠는가?¹²⁷⁾

127) “今黃帝虞舜姬公孔父，世之所仰而信者也。觀其縱轡升天，龍潛鳥颺，反風起禾，絕粒絃歌，亦皆由窮神爲體。故神功所應，倜儻無方也。今形理雖外，當其隨感起滅，亦必

여기서 종병은 ‘배고픔이라는 외적 자극에 대해 괴로움이라는 반응을 산출한다’는 인간 지각 반응의 일상적 모습을 극복하였던 공자의 예와 더불어, 주공, 무왕, 요순 등의 성인이 세상을 다스리고 있었을 때 일어난 자연적 이변들을 열거하고 있다. 종병이 이와 같은 이질적인 사건들을 함께 나열하고 있는 이유는 그가 이들 사건을 모두 동일한 기제로서 발생한 일들로서 생각하고 있기 때문이다. 즉, 공자가 식량이 떨어졌는데도 자적할 수 있었던 것은 그가 인간 지각 반응 일반의 감각적, 감정적 실질을 매개로 하지 않고 순수한 ‘정신’의 체현자로서 외부 세계와 관계할 수 있었기 때문이다. 마찬가지로 정신의 본래 모습을 자신에게 체현할 수 있었던(“窮神爲體”) 성인들은, 외적 자극에 대해 사적인 감정을 매개로하지 않는 정신의 본래적 반응을 산출하는 것(“神功所應”, “感靈而作”)으로 인해, 인간 일반의 ‘감정’적 지각 반응의 결과로 만들어지는 일상적 자연 현상들이 아닌 초현상적 이변들을 초래하게 된다. 인간의 지각 반응이 담지하고 있는 현상적 양상이 그의 지각 반응에 있어 필연적인 것이 아니듯이, 인간의 지각 반응이 산출해내는 현상 세계의 모습 역시 필연성을 결여하고 있다는 것이다. 그리고 성인의 지각 반응이 산출한 불가사의한 이변을 다른 사람들도 공유할 수 있는 이유는, 앞서와 마찬가지로 이러한 이변들이 궁극적으로는 개별적인 성인들의 행동으로 인해 발생한 것이 아니라 ‘정신’이라는 보편적 형이상자의 작용으로 만들어진 것이기 때문이다.

그리고 종병은 위 인용에서 이와 같이 현상 배후에 있으면서도 인간 개개인을 매개로 외부 세계와 지각 반응 관계를 맺음으로 인해 다시금 또 다른 현상들을 산출하는 우주적인 정신을 ‘법신’(法身)이라는 개념으로도 칭하고 있다. 종병에게 있어 이 ‘법신’과 인간 개개인의 지각 반응 능력이 별개의 존재가 아니라는 것은 다음과 같은 「심작만유」편의 주

有非人力所致而至者。河之出圖，洛之出書，蓂莢無裁而敷，玄珪不琢而成，桑穀在庭倏然大拱忽爾以亡，火流王屋而爲鳥，鼎之輕重大小，皆翕歔變化，感靈而作，斯實不思議之明類也。夫以法身之極靈，感妙衆而化見，照神功以朗物。復何奇不肆，何變可限？” 上同，T 52:10c10-20.

장으로도 알 수 있다.

지금 감정으로써만 정신을 일관하니 하나의 육신이 죽어서 무너지더라도 어쩌 다른 하나의 육신을 받아 생사가 무량하지 않겠는가? [그러나 현상적] 의식은 [그것의] 불멸하는 근본[인 정신]으로 맑아지는 것이 가능하니, “매일 같이 덜어내는” 배움을 수용하여, “덜고 또 덜어내면” 반드시 무위에 도달하여 욕망이나 감정으로써 [무언가를] 바라는 일이 없어지고, 오직 정신만이 홀로 비추어내게 된다. [그럼 이제 더 이상] 삶을 당면하지 않게 되고, 삶이 없으면 곧 육신도 없어지게 된다. 육신이 없으면서도 정신이 있는 것을 ‘법신’이라고 부른다.¹²⁸⁾

즉, 인간 지각 반응의 추상적인 근원인 정신에서 감정, 욕망과 같은 주관적, 감각적 실질들을 모두 덜어내게 되면, 정신은 이제 어떠한 현상성, 주관성도 띠지 않는 형식적인 작용만을 행하게 되므로, 그러한 정신은 더 이상 어떤 특정한 개인[身]의 정신으로서 지칭될 수 없고 ‘법신’으로서 불려야 한다는 것이다. 이처럼 본래 혜원의 시대에만 하더라도 ‘부처’라는 특수한 존재자의 초현상적, 우주적 근원으로서 이해되었던 ‘법신’의 개념은,¹²⁹⁾ 종병에 이르러 인간 개개인의 일상적 지각 반응들과 그러한 반응들이 산출하는 현상 세계의 궁극적 근원으로서 재해석된다. 종병의 신불멸론에서 ‘법신’의 개념에 대한 이와 같은 이론적 발전이 가능했던 것은 종래의 ‘법신’ 개념과 신불멸론의 ‘정신’ 개념이 ‘불교적 깨달음의 초현상적 근원’이라는 의미론적 공통분모를 가지고 있었기 때문이었을 것이다. 앞서 누차 확인하였듯이 혜원이나 종병과 같은 신불멸론 사상가들은 인간이 자기 정신의 작용 양상에서 모든 현상적 실질들을 제거하게 되면 곧 깨달음을 얻게 되어 부처와 동일한 지각 반응을 산출하게 된다고 주장하였다. 따라서 신불멸론에서의 ‘정신’이란 인간의 외부 대상에 대한 감정과 감각적 욕망을 가능케 하는 존재일 뿐만 아니라, 불교적 깨

128) “況今以情貫神，一身死壞，安得不復受一身，生死無量乎？識能澄不滅之本，稟日損之學，損之又損，必至無爲無欲欲情，唯神獨照。則無當於生矣，無生則無身。無身而有神，法身之謂也。” 上同，T 52:10c6-10.

129) 『鳩摩羅什法師大義』卷上，T 45:122c5 이하를 볼 것.

달음의 상태를 가능케 하는 존재이었으며, 그렇기 때문에 ‘법신’이라고도 지칭될 수 있었던 것이다.

한편 종병은 『명불론』의 「문답」편에서 이와 같이 철저하게 탈-개인화 된 ‘정신’의 개념에 기초하여, 사람들이 ‘신명’이라는 개념으로서 지칭하는 초자연적 존재 또한 바로 이 ‘우주적 정신’에 다름 아니라고 하고, 나아가 이러한 ‘신명’의 존재로부터 불교적 깨달음의 가능성과 현상 세계 배후에 편재하는 ‘우주적 부처’의 실재성을 주장하기도 한다.

문건대 지금 [불교의 가르침을] 믿지 않는 것은, [이 세계에] 평범한 백성들만이 존재하고 신명(神明)이란 전혀 존재하지 않는다는 것인가? 아니면 신명은 존재하지만 단지 부처님이 존재하지 않는다는 것인가? 만약 [이 세계에] 신명이 존재하지 않고 오직 사람들만이 있을 뿐이라면, 누가 현오(玄鳥)를 내리어 상나라[의 시조]를 낳게 하였겠으며, 누가 거인의 족적을 보내어 그것에 감하여 [주나라의 시조인] 후적을 낳게 하였겠는가? 한나라, 위나라, 진나라, 송나라에 모두 상서로운 천명이 있었으니, 시청각적 감각의 바깥에 정신의 도리가 밝게 빛나고 있음[視聽之表, 神道炳焉]을 알 수 있다. 정신의 이치[神理]가 있으므로 반드시 오묘한 궁극이 있는 것이니, “[그] 하나[의 이치]를 얻어 영묘해진다”면, 그것이 부처가 아니고 무엇이겠는가? 무릇 정신[神]이란 구석구석에 따라 반응하니 그 반응에는 미리 정해진 것이 없다. 실질에 따라 교화를 달성하니 어찌 극진하지 않다고 근심할 수 있겠는가?...

무릇 생명들은 모두 정신(精神)을 주인으로 삼고 있다. 그러므로 아득한 궁극의 신령에 있어 모두 이치가 있어 감응하는 것이니, 요임금이 고원하여 여러 짐승들을 춤추게 하는 덕이 있었던 것이 그러한 감응이 아니었겠는가? 그런즉 부처는 만 가지 감응의 근본인 것이다[佛爲萬感之宗焉].¹³⁰⁾

우선 종병은 사람들이 흔히 ‘신명’의 감응으로 일어났다고 여기는 역사적인 사건들이 곧 우리가 우리의 ‘정신’이라고 부르는 존재의 초현상적

130) “請問, 今之不信, 爲謂黔首之外, 都無神明耶? 爲之亦謂有之, 而直無佛乎? 若都無神明, 唯人而已, 則誰命玄鳥降而生商, 孰遺巨跡感而生棄哉? 漢魏晉宋咸有瑞命, 故視聽之表, 神道炳焉. 有神理必有妙極, 得一以靈, 非佛而何? 夫神也者, 依方玄應, 應不豫存. 從實致化, 何患不盡?... 群生皆以精神爲主. 故於玄極之靈, 咸有理以感. 堯則遠矣而百獸舞德, 豈非感哉? 則佛爲萬感之宗焉.” 宗炳, 『明佛論』, T 52:15a12-23.

작용 원리(“視聽之表, 神道炳焉”)에 대한 증거인 것이라고 기술한다. 따라서 ‘神明’이 현상적 일상성을 초월한 자극-반응 작용을 행할 수 있듯이, 인간 역시 자기 ‘정신’ 본래의 초현상적 원리를 체현하게 되면(“得一”) 현상적 지각 반응의 양상을 초극하여 ‘부처’와 동일한 존재로 변모할 수 있다는 것이다.

또한 종병은 여기서 “부처는 만 가지 감응의 근본이다”(佛爲萬感之宗)라고 하여, 지금까지 이처럼 ‘법신’, ‘神明’이란 개념을 사용하여 설명된 우주적 정신이 곧 부처 그 자체라고도 말하고 있다. 앞서 「정신불멸」편을 검토하면서도 “여러 마음들은 ‘성’(聖)을 품부 받아 의식을 이루게 된다”(衆心稟聖以成識)라는, 이와 마찬가지로의 사고를 담은 주장을 확인한 바가 있었다. 어떻게 종병은 ‘부처’, ‘성’과 같은 존재가 개개인의 현상적 의식 및 현상 세계의 근원이 된다고 주장할 수 있는 것일까? 신불멸론에 따르면 우리가 ‘짓다르타’, ‘요임금’과 같은 인간들을 ‘부처’, ‘성인’이라는 말로도 지칭하는 이유는, 그들이 짓다르타, 요임금으로서의 주관적, 현상적 ‘감정’을 제거하여 ‘정신’이라는 초개체적 존재의 추상적인 지각 반응만을 자신에게 체화하고 있었기 때문이다. 따라서 우리가 어떠한 인간을 가리켜 ‘부처’, ‘성인’이라고 말할 경우에 이 단어들이 진정으로 지시하는 대상은, 엄밀히 말해 ‘짓다르타’, ‘요임금’과 같은 개인이 아니라 그들에게 가감 없이 체현되어 있는 초현상적, 초개인적인 ‘정신’인 것이 된다. 그러므로 종병에 의하면 사실 ‘부처’, ‘성인’, ‘神明’, ‘법신’, ‘정신’은 사실 동일한 단 하나의 존재, 즉 인간 지각 반응 능력의 추상적인 근원인 그 어떠한 존재를 지칭하는 개념들이다. 그리고 바로 그 존재가 인간의 사적 욕망이 산출되는 근원인 ‘감정’으로서 작용하기도 하고, 불교적 깨달음을 가능하게도 하며, 우리가 경험하는 현상 세계를 만들어내는 한편, 또 그 세계에 이상적 교화와 신이를 가져오기도 한다는 것이다.

본 항에서는 이상과 같이, 앞서 인간의 ‘정신’을 추상적 존재자로 기술하는 것에 머물렀던 해원의 이론에서 더 나아가 정신은 추상자이기 때문에 형이상학적 단일자이기도 하다고 명시한 종병의 신불멸론이, “심작만유”라는 명제를 중심으로 한 독특한 형이상학적 주장들을 도출해내게

된 논리적 과정을 추적해 보았다.

V. 결론: 불교적 지각 반응 이론의 정립

우선 본 연구의 II장에서는 종래의 신불멸론 연구가 공유하고 있었던 전제들의 부당함을 지적하고, 신불멸론의 진정한 사상사적 실질을 이해하기 위한 방법론을 제시하였다. 종래의 신불멸론 연구들은 “정신은 불멸한다”는 교리가 본래의 인도 불교에 부재하였던 만큼, 이는 중국이라는 특수한 사상적 환경의 요청에 따라 본래의 인도 불교 위에 부가되었던 것이라는 이해를 모두 가지고 있었으며, 이에 따라 ‘신불멸론’이라는 사상적 담론에 대한 분석과 연구 역시 왜 중국 불교도들은 이와 같이 비불교적인 관념을 옹호하게 되었는가라는 질문을 중심으로 전개되었다. 그러나 신불멸을 시설하는 초기 한역 경전의 인도어본과의 비교, 그리고 당대 중국 불교도들의 신불멸이라는 교리에 대한 인식의 검토는, “정신은 불멸한다”는 명제가 초기 중국 불교에 있어 중국 불교도들에 의해 부가된 주석적 해석이 아닌 ‘인도 불교’의 경전적이고 정통적인 입장으로 존재하고 있었음을 밝혀 주었다. 이는 이 교리를 중심으로 전개된 ‘신불멸론’이라는 담론의 사상적 실질을 분석하려 함에 있어 우리가 취해야 할 접근 방식이 ‘이제’, ‘공’, ‘불성’과 같은 여타의 인도 불교적 교리의 중국적 해석과 발전을 이해하기 위해 우리가 취하는 접근 방식과 달라서는 안 된다는 점을 의미한다.

이어 III장에서는 초기 중국 불교가 직면하고 있었던 사상사적 과제 중 하나가 불교적 수행론 및 해탈론을 뒷받침할 수 있는 지각 반응 이론을 성립시키는 것이었음을 확인했다. 즉, 당대의 중국 불교는 불교 내적으로도 외적으로도, 지금 현재는 외적 자극에 대해 감정적인 욕망만을 산출할 수 있는 불완전한 존재인 인간이 어떻게 동일한 자극에 대해서도 감정이 결여된 지각 반응, 나아가 이상적인 교화로 연결될 수 있는 지각 반응을 산출하는 깨달은 자로 변화할 수 있는 것인지를 설명할 수 있는 정합적인 이론을 제시하기를 요청 받고 있었다.

IV장에서는 혜원과 그의 제자 중병이 이와 같은 사상사적 과제를 해결하기 위해 전개한 구체적인 논변들을 분석하여 보았다. 이들은 『회남자』에서 ‘지’(知), ‘신’(神)이라는 말로 지칭되고 있었던 ‘지각 반응 작용의 근원’이라는 존재에 대하여, “정신은 불멸한다”는 불교 교리에 기초한 새로운 해석을 제시함으로써 이 과제의 해결을 시도하였다.

이들이 전개한 지각 반응 이론의 핵심적인 개념은, 지각 반응이 산출되는 궁극적 근원인 ‘정신’[神]과, 이 정신이라는 존재의 한 우연적 양태인 ‘감정’[情]이었다.

우선 이들이 주장한 ‘정신’이라는 존재의 고유한 특징은 “원응무주”(圓應無主)라는 말로 요약될 수 있다. 즉, 정신이란 본래 외부 대상의 자극에 대해 어떠한 주관성도 사사로움도 개입되어 있지 않은 원만한 지각 반응, 다시 말해 공평무사한 지각 반응을 산출하는 존재이다. 중병의 경우는 나아가, 그렇기 때문에 이 ‘정신’을 자신에게 온전히 체현한 인간은 외부 세계의 자극에 대한 수동적인 반응으로서 이상적인 교화를 산출할 수 있게 된다고 한다. 이들은 이러한 정신의 지각 반응을, 동시대 중국 불교에서 깨달은 자의 지각 반응을 의미하는 용어였던 ‘비추어냄’[照]이라는 말로 지칭하였다.

그러나 ‘정신’의 이와 같은 이상적인 특성은 이 존재에게 어떠한 구체적인 덕성이 갖추어져 있기 때문에 성립하는 것이 아니다. 신불멸론자들은 오히려 ‘정신’이라는 존재 및 이 존재의 고유한 작용인 ‘비추어냄’에는 본래 우리의 관찰이나 기술의 대상이 될 수 있을 구체적, 현상적 속성들이 갖추어져 있지 않다고 반복적으로 주장한다. 따라서 본래 정신이라는 존재는 ‘선함’이나 ‘인자함’과 같은, 이상적이지만 구체적인 속성들을 또한 담지하고 있지 않아야 하고, 그것이 본래 외적 자극에 대해 산출하는 반응인 비추어냄 역시 마찬가지로 ‘선한 지각 반응’이거나 ‘인자한 지각 반응’일 수 없다. 그러나 신불멸론자들은 바로 이 ‘구체성을 결여하고 있다’는 정신의 특성으로부터, 그것의 지각 반응인 비추어냄의 ‘공평무사함’이 수반되는 것이라고 생각한다. 즉, 정신이란 본래 외부 대상을 ‘구체적으로 어떻게’ 지각하여 그것에 대해 ‘구체적으로 어떠한’ 반

응을 산출하는 것이 아니라, 단지 주어진 외부 대상을 그저 ‘있는 그대로’ 지각하여 반응할 뿐이기 때문에, 그것이 산출하는 지각 반응은 단지 구체성과 현상성을 결여하고 있을 뿐만 아니라 외부 대상에 대한 어떠한 왜곡도 없는 ‘공평무사’한 지각 반응일 수도 있다는 것이다.

한편 ‘감정’이란 「악기」 및 『회남자』의 경우 ‘지’(知), 배불논자들의 글에서의 경우 ‘성’(性)이란 말로 대표적으로 지칭되고 있었던, 감각적, 감정적인 실질을 담은 구체적이고 현상적인 지각 반응이 산출되는 근원을 의미한다. 즉, 외부 대상의 자극이 ‘감정’에 다다르면, ‘감정’은 그것에 대한 수동적인 반응으로서 그 대상이 이렇다거나 저렇다는 감각적 판단과 더불어 ‘호오’로 요약될 수 있을 감정적 욕망을 산출한다. 그리고 신불멸론자들은 「악기」나 배불논자들과 동일하게, 이와 같은 감각적, 감정적인 지각 반응들을 방치하면 갖가지 부정적인 결과들이 따라오게 되므로 인간은 ‘감정’으로부터 발생하는 지각 반응에 모종의 인위를 가해야 한다고 주장한다.

그런데 신불멸론자들은 이처럼 외적 자극에 대해 감정적 욕망을 산출하는 ‘감정’이란, 마찬가지로의 외적 자극에 대해 이상적인 교화를 산출하는 ‘정신’과 별개의 존재자가 아니라고 주장한다. 이들은 그저 개별적 존재들의 감관을 매개로 작용하고 있는 경우의 ‘정신’을 ‘감정’이라는 말로 칭하고 있으며, 그러므로 인간의 감각적이고 감정적인 지각 반응이 산출될 수 있는 근거 역시, 궁극적으로는 ‘정신’ 그 자체에 다름 아니라고 생각한다. 본래는 공평무사하고 따라서 이상적인 지각 반응을 산출할 뿐인 ‘정신’이 어떠한 본질적인 변화도 거치지 않고 그 자신으로서 존재하면서도 또한 비이상적인 욕망의 근원으로서도 작용할 수 있는 것은, ‘정신’이 산출하는 지각 반응의 공평무사함이란 앞서 보았듯이 단지 이 존재가 그 자체로는 어떠한 구체적인 경향성도 가지고 있지 않으며 이 존재의 본래적인 작용인 ‘비추어냄’ 역시 외적 자극에 대한 최소한의 추상적이고 형식적인 지각 반응이라는 사실에 근거하고 있는 것이기 때문이다. 다시 말해 깨달은 자의 ‘정신’이나 깨닫지 못한 자의 ‘정신’이나 모두 ‘비추어냄’이라는 추상적이고 형식적인 지각 반응을 산출하는 존재라

는 점에는 변함이 없다. 다만 깨닫지 못한 자의 ‘정신’의 경우, 그것이 산출하는 ‘비추어냄’이 더 이상 순수하게 추상적이고 형식적인 지각 반응에만 머무르지 못하고, 그 지각 반응의 형식 안에 현상적이고 실질적인 감각적 판단과 감정적 내용을 담지하게 된다. 그리고 이로 인해 ‘정신’은 외적 자극을 ‘구체적으로 이렇거나 저렇게’ 왜곡하여 지각하고 ‘구체적으로 이렇거나 저러한’ 사적인 반응을 산출하는 존재인 ‘감정’으로서 활동하게 되는 것이지, 결코 자신의 본래적인 공능을 소실해 버리거나 완전히 이질적인 존재로 변모해 버리기에 외적 자극에 대해 공평무사한 지각 반응 대신 감각적 욕망을 산출하게 되는 것이 아니라는 주장이다.

III장에서 보았듯이 ‘깨달은 자의 이상적인 지각 반응의 근원’과 ‘일반적인 인간의 비이상적인 지각 반응의 근원’을 암묵적, 명시적으로 구분하는 것은 해원과 동시대의 초기 중국 불교에서도 전무한 관념은 아니었다. 그러나 해원 및 그를 계승한 종병의 지각 반응 이론은 ‘정신’과 ‘감정’이란 개념 및 이 둘의 관계에 대해 이상과 같은 설명을 제시함에 따라, 평범한 인간에게도 감정이 결여된 깨달은 자의 지각 반응을 산출할 수 있는 능력이 아무런 왜곡 없이 갖추어져 있어 온전하게 기능하고 있지만, 다만 그 능력이 그 자체만으로 머무르지 못하고 그 ‘이상의’ 무언가를 행하고 있기 때문에 평범한 인간은 외적 자극에 대해 감정적인 욕망을 산출하고 있는 것일 뿐이며, 따라서 모든 인간은 현재 자신의 정신이 행하고 있는 작용의 이 ‘부가적’인 측면을 제거하는 것만으로 성인과 같은 이상적인 존재로 변모할 수 있다는 점을 주장하였다.

한편 신불멸론자들의 이상과 같은 지각 반응 이론과 이에 기초한 수행론은, “정신은 불멸한다”는 불교 교리에 의거하여 비로소 완성될 수 있는 것이었다. 즉, 이들은 평범한 인간이 외적 자극에 대해 산출하게 되는 감정적 욕망이라는 지각 반응에서 그것의 본질적인 형식인 ‘비추어냄’과 그 안에 담긴 우연적인 실질들을 구분하고, 인간은 자신의 지각 반응양상에서 모든 우연적인 실질들을 제거하고 덜어내어 그 형식만을 남기는 것을 통해 사적인 감정이 결여된 공평무사한 지각 반응을 산출할 수 있는 존재로 변할 수 있다고 주장한다. 이러한 수행론이 가능하기 위해

서는 지각 반응의 본질적 형식인 ‘비추어냄’을 산출하는 순수한 ‘정신’의 존재론적 독자성이 입증되어야 하는데, 신불멸론자들은 정신의 불멸성에 대한 불교 교리를 새로이 해석하여 정신이란 본질적으로 어떠한 현상성에도 구속받지 않는 초월적, 독존적 존재자라는 점을 주장할 수 있었다.

이상과 같이 본 연구에서는 혜원, 종병과 같은 대표적인 신불멸론자들이 당대의 사상사적 요구에 따라 불교적 지각 반응 이론을 만들기 위해 전개한 논변들을 검토하여 보았다. 그리고 이처럼 불멸하는 정신의 개념을 중심으로 전개된 불교적 지각 반응 이론의 사상사적 의의로는 무엇보다도 향후 중국 불교의 ‘불성’ 개념 이해에 영향을 준 점을 들 수 있을 것이다. 신불멸론에 따르면, 현재 어떠한 존재의 지각 반응의 양상이 아무리 비이상적이더라도 그 존재가 구체적인 지각 반응을 산출할 수 있는 능력을 가지고 있다면, 이는 곧 그러한 구체적인 지각 반응들이 모두 근거하고 있는 최소한의 형식인 ‘비추어냄’을 산출하는 ‘정신’의 능력 역시 그에게 갖추어져 있다는 것을 의미한다. 즉, 지각 반응의 능력을 가지고 있는 모든 중생에게는 정신의 비추어냄만이 남아 있는 ‘깨달음’의 상태를 성취할 가능성도 평등하게 갖추어져 있다는 것이다. 이와 같은 사고는 종병의 『명불론』이 인간의 ‘정신’을 ‘부처’, ‘성’(聖), ‘법신’으로도 지칭하고 있는 것에서도 나타나고 있는데, 마찬가지로 사교가 양무제를 비롯한 이른바 ‘열반학과’의 저술들에 이르게 되면 ‘불성’이라는 개념의 해석과 직접적으로 결합하게 된다.¹³¹⁾ 특히 양무제의 경우 혜원과 종병이 확립한 ‘정신’과 ‘감정’의 개념을 ‘신명’(神明)과 ‘무명’(無明)이라는 개념으로 계승하고 이 ‘신명’이 곧 불성이라고 주장한다.¹³²⁾ 또한 『대승기신론』의 “본각(本覺)에 의존하여 불각(不覺)이 있다”(依本覺故而不覺)는 명제 역시, 신불멸론이 정립한 불교적 지각 반응 이론과 무관하지 않

131) 가령 다음을 볼 것. “僧宗曰：闡提有者，更辨佛性，不得雜之意也。闡提斷一切善盡，唯有大惡，以其惡時無善，因時何得已有果耶？此惡即是神明，異於土木，當有成佛之義，亦得名爲正因性也。” 『大般涅槃經集解』卷67, T 37:591a17-21; “寶亮曰：非本無今有者，所謂生死依如來藏也。故一家義云：神明是慮知之性，但於緣中迷，故起生死。若理緣解發，則僞滅眞存，有萬德之用者也。” 『大般涅槃經集解』卷46, T 37:521c19-22.

132) 『神明成佛義』, 『弘明集』, T 52:54a8-c20을 볼 것.

을 가능성이 있다고 생각한다.¹³³⁾ 그러나 이에 대한 본격적인 분석을 위해서는 추가적인 연구가 필요할 것이다.

133) 가령 다음을 볼 것. “所言不覺義者，謂不如實知眞如法一故，不覺心起而有其念，念無自相不離本覺。猶如迷人依方故迷，若離於方則無有迷。衆生亦爾。依覺故迷，若離覺性則無不覺。以有不覺妄想心故，能知名義爲說眞覺。若離不覺之心，則無眞覺自相可說。”『大乘起信論』, *T* 32:576c29-577a6. 神不滅論이 『大乘起信論』의 성립에 영향을 미쳤을 가능성에 대해서는 일찍이 伊藤隆壽, 「梁武帝『神明成仏義』の考察—神不滅論から起信論への一視点—」 등의 연구가 있었다.

참 고 문 헌

원전 및 번역서

- 『高僧傳』. *T* 50, no. 2059.
- 『廣弘明集』. *T* 52, no. 2103.
- 吉藏. 『三論玄義』. *T* 45, no. 1852.
- . 『二諦義』. *T* 45, no. 1854.
- . 『中觀論疏』. *T* 42, no. 1824.
- 『那先比丘經』. *T* 32, no. 1670A.
- 『大般涅槃經集解』. *T* 37, no. 1763.
- 『大乘起信論』. *T* 32, no. 1666.
- 道安. 『人本欲生經註』. *T* 33, no. 1693.
- 戴逵. 『釋疑論』. 『廣弘明集』 卷18, *T* 52:221c23-222b12.
- 『牟子理惑』. 『弘明集』 卷1, *T* 52:1b1-7a22.
- 『法句經』. *T* 4, no. 210.
- 『普曜經』. *T* 3, no. 186.
- 『隋書』. 北京: 中華書局, 1973.
- 『宋書』. 北京: 中華書局, 1974.
- 僧肇. 『肇論』, *T* 45, no. 1858.
- 安澄. 『中論疏記』, *T* 65, no. 2255.
- 『魏書』. 北京: 中華書局, 1974.
- 宗炳. 『明佛論』. 『弘明集』 卷2, *T* 52:9b5-16a24.
- 『晉書』. 北京: 中華書局, 1974.
- 『出三藏記集』. *T* 55, no. 2145.
- 郗超. 『奉法要』. 『弘明集』 卷13, *T* 52:86a23-89b2.
- 『太子瑞應本起經』. *T* 3, no. 185.
- 惠達. 『肇論疏』. *X* 54, no. 866.

- 慧遠. 『明報應論』. 『弘明集』 卷5, *T* 52:33b9-34b2.
- . 『沙門不敬王者論』. 『弘明集』 卷5, *T* 52:29c19-32b11.
- 『弘明集』. *T* 52, no. 2102.
- 劉正浩等注譯. 『世說新語』. 臺北: 三民書局, 2008.
- 周天游校注. 『后漢紀校注』. 天津: 天津古籍出版社, 1987.
- 木村英一編. 『慧遠研究・遺文篇』. 東京: 創文社, 1960.
- 牧田諦亮編. 『弘明集研究・譯注篇上』. 京都: 京都大學人文科學研究所, 1974.
- . 『弘明集研究・譯注篇下』. 京都: 京都大學人文科學研究所, 1975.
- Barua, Benimadhab and Sailendranath Mitra, trans. *Prakrit Dhammapada*. Calcutta: Calcutta University Press, 1921.
- Dauids, T. W. Rhys, trans. *The Questions of King Milinda*. Oxford: Clarendon Press, 1890.
- The Dhammapada: The Path of the Dhamma*. Charleston: Charleston Buddhist Fellowship, 2012.
- Gómez, Luis O. *The Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of Measureless Light; Sankrit and Chinese Versions of the Sukhāvatīvyūha Sūtras*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996.
- Milindapañhapāli*. Yangon: Ministry of Religious Affairs, 2008.
- Trenckner, V., ed. *The Milindapañho: Being Dialogues between King Milinda and the Buddhist Sage Nāgasena*. London: Williams and Norgate, 1880.
- Vaidya, P. L., ed. *Lalita-vistara*. Dharbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1958.

연구서 및 논문

湯用彤. 『漢魏兩晉南北朝佛教史』. 長沙: 商務印書館, 1938.

伊藤隆壽. 「梁武帝『神明成仏義』の考察—神不滅論から起信論への一視点—」. 『中國仏教の批判的研究』, 233-78. 東京: 大藏出版, 1992.

梶山雄一. 「慧遠の應報説と神不滅論—インド思想との對比において—」. 『慧遠研究・研究篇』, 木村英一編, 89-110. 東京: 創文社, 1962.

河野訓. 「『普曜經』における「神」の觀念」. 『印度學仏教學研究』 51, no. 2 (2003): 278-283.

———. 「「中有」「神」漢譯考」. 『東アジア仏教研究』 1 (2003): 4-16.

邢東風. 「輪廻と魂—神滅不滅の論争—」. 『仏教の東伝と受容』, 沖本克己編, 228-231. 東京: 佼成出版社, 2010.

板野長八. 「慧遠の神不滅論」. 『東方學報・東京』 14, no. 3 (1943): 1-40.

———. 「慧遠僧肇の神明觀を論じて道生の新説に及ぶ」. 『東洋學報』 30, no. 4 (1943): 1-59.

津田左右吉. 「神滅不滅の論争について(一)」. 『東洋學報』 29, no. 1 (1942): 1-52.

———. 「神滅不滅の論争について(二)」. 『東洋學報』 29, no. 2 (1942): 33-80.

———. 「神滅不滅の論争について(三)」. 『東洋學報』 30, no. 1 (1943): 24-95.

平川彰. 『インド仏教史・上卷』. 東京: 春秋社, 1974.

船山徹. 「「漢譯」と「中國撰述」の間—漢文仏典に特有な形態をめぐって—」. 『佛教史學研究』 45, no. 1 (2002): 1-28.

———. 「眞諦三藏の著作の特徴—中印文化交渉の例として—」. 『關西大學東西學術研究所紀要』 38 (2005): 96-122.

松金公正. 「東晋沙門認識の差異について—『高僧伝』・『世説新語』を

- 中心に一」．『史峯』 7 (1994): 64-87.
- 三浦國雄．「慧遠における中國的思惟」．『中國中世の宗教と文化』，福永光司編，103-25. 京都：京都大學人文科學研究所，1982.
- Benn, James. *Burning for the Buddha: Self-Immolation in Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007.
- Franke, Otto. *Die Geschichte des chinesischen Reiches*. Vol. 2. Berlin: de Gruyter, 1936.
- Gimello, Robert M. "Random Reflections on the 'Sinicization' of Buddhism." *Society for the Study of Chinese Religion Bulletin* 5 (1978): 52-89.
- Harrison, Paul. "Is the *Dharma-kāya* the Real 'Phantom Body' of the Buddha?" *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 15, no. 1 (1992): 44-94.
- Libenthal, Walter. "The Immortality of the Soul in Chinese Thought." *Monumenta Nipponica* 8, no. 1 (1952): 327-397.
- . "Shih Hui-yüan's Buddhism as Set Forth in His Writings." *Journal of American Oriental Society* 70, no. 4 (1950): 243-259.
- Robinson, Richard H. *Early Mādhyamika in India and China*. 1967. Reprint. Delhi: Motilal Banarsidass, 1976.
- Sharf, Robert H. *Coming to Terms with Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.
- Siderits, Mark. *Buddhism as Philosophy: Introduction*. Indianapolis: Hackett, 2007.
- Zürcher, Erik. *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. 1959. Third edition with a foreword by Stephen F. Teiser. Leiden: Brill, 2007.

장원태. 「전국시대 인성론의 형성과 전개」. 박사학위 논문, 서울대학교, 2005.

정원재. 「지각설(知覺說)에 입각한 이이(李珥) 철학의 해석」. 박사학위 논문, 서울대학교, 2001.

Abstract

A Study of the “Theory of Imperishable Spirit”

—Early Chinese Buddhism’s Inquiry into the
Nature of Perceptual Response—

Sangyop Lee

Asian Philosophy Division

Department of Philosophy

The Graduate School

Seoul National University

This study aims to propose an alternative understanding of the Early Chinese Buddhists’ theory of Imperishable Spirit. Although the theory has mainly been considered as an indigenous attempt at convincing incredulous Chinese audience of the Buddhist doctrine of transmigration and karmic retribution, the actual arguments developed in the discourse on the Imperishable Spirit can be more richly and closely read if we regard them as early Chinese Buddhists’ take on the nature of human perceptual response.

In the first chapter, the study argues that questioning the very reason Chinese Buddhists came to contrive this “heretic” doctrine cannot but be an invalid approach to understanding the actual philosophical contents of their theory on the Imperishable Spirit. I argue this from analyses of early Chinese translations of Indic Buddhist texts whose postulation of Imperishable Spirit lacks any clear evidence of Sinitic influence, and also early Chinese Buddhists’ perception of the doctrine whose absolute majority regarded it as an unquestionably orthodox position of the “original” Indian Buddhism. These facts suggest that the idea of Imperishable Spirit was in early Chinese Buddhism yet another independent canonical doctrine which could have been employed and appropriated for multifarious purposes, and that the theory of Imperishable Spirit must also accordingly be approached just as another case of Sinitic interpretation of an “Indian” Buddhist doctrine.

In the second chapter, the study points out that one of the most crucial philosophical tasks imposed upon early Chinese Buddhists was the development of an alternative theory of the human perceptual response. The Chinese literati of the time criticized Buddhists’ practice toward the Enlightenment to be vain and unwarranted based on their understanding of perceptual response, whose philosophical roots can be traced back to the *Record of Music*. They thought that since ordinary human being’s immediate and natural responses to external stimuli cannot but be emotional desires that are possibly detrimental to natural and social harmony, their every occurrence should without exception be censored and then restrained according to proper regulations. Such an understanding was incongruent with the Buddhists’ conception of the state of Enlightenment which was thought to be attainable by ordinary persons through proper practice

and where a person is thought to naturally yield the most ideal perceptual responses that lacked any emotional content when external stimuli are given. This apparent discreteness between the perceptual responses of the Enlightened and the ordinary was also becoming a subject of discussion among the Buddhists as well, possibly prompted by the advent of the excommunicated School of Xinwu 心無義 which argued that there arises no perceptual response whatsoever in the state of Enlightenment.

The first Chinese Buddhist who developed a theory of perceptual response that successfully accounted the relationship between the perceptual responses of the Enlightened and the ordinary was Lushan Huiyuan 廬山 慧遠. Based on his unique interpretation of the doctrine of Imperishable Spirit, he abstracts the pure “form” (which he names as “reflection,” or *zhao* 照) universally shared by every perceptual response and argues that the “spirit,” or *shen* 神, is responsible for providing this form when an external stimulus is given. However, when the spirit is functioning in an ordinary individual being, this abstract and formal perceptual response generated by the spirit becomes materialized and starts to contain in itself sensual and emotional contents. Huiyuan names this degraded mode of *shen* that yields not just formal perceptual responses but also concrete emotional contents within them with the term *qing* 情, or the “sentience.” Thus, he argues that ordinary beings’ current state of producing emotional desires to given external stimuli is not necessarily unavoidable: Through the recovery of the pure spirit which is already intact in one’s sentience and already fully functioning as the provider of the underlying form of the sentience’s emotional responses, one can indeed turn into a being who produces perceptual responses that are not tainted by emotional contents.

Zong Bing 宗炳, a disciple of Huiyuan, succeeds his teacher's basic concepts and main theses but further elucidates their focal points and renders them into a richer metaphysical theory. He states the spirit to be the one and only metaphysical and cosmic being that functions as the ultimate source of every occurrence of sentient beings' perceptual responses. He also deduces from Huiyuan's theory the thesis that every phenomenal attributes of external objects cognizable to our sense faculties are nothing but illusions created by the spirit functioning as individual beings' sentiences and furthermore argues that the phenomenal world itself is ultimately generated by the perceptual responses of the degraded cosmic spirit. He also clarifies an important aspect of the spirit's pure formal perceptual responses that the very fact that they are devoid of any concrete sensory or emotional contents enables them to be impartial and moreover moral as well. In Zong Bing's writing, this cosmic, metaphysical spirit that brings about ideal edification to the world by manifesting its pure perceptual responses through the Enlightened is also denoted as the Dharmakāya, the Buddha, the Saint, and also the Shenming 神明.

This study concludes with the suggestion that the concept of the "spirit" and the "sentience" might have respectively developed into the concept of the "original enlightenment" (*benjue* 本覺) and "non-enlightenment" (*bujue* 不覺) in the *Awakening of Faith* via Liang Wudi's theory of *shenming* 神明 and *wuming* 無明, which if proven would further substantiate the influence the theory of Imperishable Spirit had on the Chinese interpretation of the Buddha-nature doctrine.

keywords : Imperishable Spirit, Huiyuan, Zong Bing, Six

Dynasties Buddhism, Buddha-nature

Student Number : 2010-20042